بحوث في فقه الإمامية

۲

الدر النضيد

في

الاجتهاد والاحتياط والتقليد

لإمام خدمة الفقه والدين

محمد حسن المرتضوي اللنكرودي

بسم الله الرحمن الرحیم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید

کاتب:

محمد حسن اللنگرودی

نشرت فی الطباعة:

انصاریان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید المجلد ۲

اشارة

نام کتاب: الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید
موضوع: فقه استدلالی
نویسنده: لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی
تاریخ وفات مؤلف: ۱۴۲۶ ه ق
زبان: عربی
قطع: وزیری
تعداد جلد: ۲
ناشر: مؤسسه انصاریان
تاریخ نشر: ۱۴۱۲ ه ق
نوبت چاپ: اول
مکان چاپ: قم- ایران
ملاحظات: شرح استدلالی عروة الوثقی سید کاظم یزدی

الجزء الثانی

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

کلمة المؤلف

الحمد لولیه و الصلاة و السلام علی أشرف نبیه، و أفضل خیرته محمد و إله خیر بریته سیما القائم بأمر رعیته الغائب عن انظار خلیقته المدخر لاعزاز دینه، و شریعته بقیة اللّه فی أرضه جعلنی اللّه من کل مکروه فداه اللهم عجل فرجه و سهل مخرجه و اجعلنا من أنصاره و أعوانه.

و بعد: فهذا الذی بین یدیک هو الجزء الثانی من کتاب- الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید- تقدمه إلی الأعزاء الکرام نلتمس من سماحتهم النظر الیه نظرة سمحة سهلة کریمة فإن الإنسان محل السهو و النسیان و الخطاء و الخطل الأمن عصمه اللّه تعالی- و هم غیرنا- فان وجدوا فیه خللا و اشتباها فیرشدونا باللتی هی أحسن اللهم وفقنا لما تحب و ترضی.

کتبه المحتاج الی ربه: السید محمد حسن المرتضوی اللنگرودی عفی عنه فی بلده قم المحمیة عش آل محمد و حرم أهل البیت علیهم السّلام. فی شهر اللّه المبارک من سنة ۱۴۱۲ ه. ق.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵

[مسئلة ۲۳- فی معنی العدالة]

اشارة

مسئلة ۲۳- العدالـة عبارة عن ملکة (۱) إتیـان الواجبـات و ترک المحرمـات، و تعرف بحسن الظـاهر الکاشف عنها علما أو ظنا (۲) و تثبت بشهادة العدلین و بالشیاع المفید للعلم (۳)

---

(۱) بل عبارة عن حالـة راسـخة فی النفس باعثة علی الإتیان بالواجبات و ترک الکبائر و ترک الإصـرار علی الصـغائر و الأحوط اعتبار ترک منافیات المروة الدالة علی عدم المبالات عما یتنفر عنه عرف المتشرعة.

(۲) فعلیا، و الأحوط الأولی بلوغه حدا یفید الوثوق بالعدالة.

(۳) بل بکل ما یورث العلم الوجدانی، أو الظن الاطمئنانی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶

تعبیران من الماتن لمعنی العدالة

أقول: و قـد فسّر الماتن (قـدس) العدالة بعبارة أخری فی المسـئلة الثانیة عشـر من فصل شـرائط إمام الجماعة: بأنها ملکة الاجتناب عن الکبائر، و عن الإصرار علی الصغائر، و عن منافیات المروة الدالة علی عدم مبالات مرتکبها بالدین.

بعض المواقف التی اعتبر فیها العدالة

اعتبرت العدالـة فی مواقـف کالتقلیـد، و امامـة الجماعـة، و القضـاء، و الشـهادة فی بـابی القضـاء، و الطلاـق، الی غیر ذلـک، فهی من المباحث الجلیلة النافعة فی الفقه، فلا بد من معرفتها لیترتب علیها مالها من الأحکام، و قد أفرد بعض الأصحاب رسالة مستقلة فیها.

و الذی نحن بصدده الان هو بیان إجمالی فی معناها و تحقیق ما هو الحق فیها مسقطا لما هو غیر لازم، و غیر مهم فی الباب.

معنی العدالة لغة

قـد یقال: ان العدالـة لغة الاسـتواء، أو الاسـتقامة، أو ما أشـبه ذلک مما یرادفهما أو یقاربهما مفهوما. یقال خشـبة عدلة: أی مسـتویة، و جدار عدل: ای مستقیم.

فاذا اسـتندت إلی الأمور المحسوسة یراد منها الاسـتقامة الحسـیة الخارجیة- کما فی استقامة الدار و الخشبة- و إذا استندت إلی الأمور المعنویة فیراد منها الاستقامة المعنویة فیقال: فلان عدل فی عقیدته یراد انه مستقیم العقیدة لا اعوجاج فیها یقال:

فلان عدل فی فهمه یراد انه مستقیم فی الفهم لا إفراط و لا تفریط فیه، یقال فلان عدل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷

....

فی أخلاقه یراد انه ذو استقامة فیها لا ضیق فیها و لا سعة بدرجة مذمومة.

معنی العدالة عند علماء الأخلاق

و کیف کان العدالـة عنـد علماء الأخلاق کما أشار إلیها المحقق الأصـفهانی (قـدس) «عبارة عن هیئة أو ملکة یقتدر بها العقل العملی علی تعدیل القوی الثلاث-:
العاقلة، و الشهویة، و الغضبیة- علی حسب ما یقتضیه العقل النظری فالعدالة عندهم فی القلب کاعتدال المزاج فی القالب.
ففضـیلة القوة المدرکة هی الحکمة، و العلم النافع و هی وسط بین الجربزة و البلادة، و فضیلة القوة الشهویة هی العفة: و هی وسط بین الشـره و الخمود، و فضـیلة القوة الغضبیـة هی الشـجاعة، و هی متوسط بین التهور و الجبن، و فضـیلة النفس الناطقة بما هی عقل عملی هی العدالـة و هی وسـط بین الظلم و الانظلام و هی أم الفضائل» «۱» و بعبـارة أخری انقیاد العقل العملی للقوة العاقلـة و بتبعیته لها فی اعمال قوتی الغصب و الشهوة فهی عبارة عن ضبط الغضب و الشهوة تحت اشارة العقل.

لیست العدالة عند علماء الأخلاق موضوعة للأحکام الشرعیة

ربما یقال ان العدالـة بمعناها المقررة عند علماء الأخلاق لیست موضوعة للأحکام الشـرعیة العامة البلوی فی مقامات مختلفة، بل ادعی القطع بعـدم اعتبارهـا فی مقـام ترتیب الآثار شـرعا، لان لازمها الاسـتقامة فی جمیع شـئون الإنسانیـة بمالها من العرض العریض، و ربما تشمل ترک المکروهات و معلوم انه لا توجد هذه المرتبة الجلیلة إلا للأوحدی من الناس فیلزم تعطیل أحکام کثیرة.

الأقوال فی المراد من العدالة فی الشریعة

اشارة

فبعـد ان لم تکن العدالـة بهـذا المعنی موضوعـة للاحکـام اختلفوا فی المراد منها فی الشـریعة و ما هو الموضوع للأحکام المقررة علی أقوال أنهاها شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس) فی رسالة المعمولة فی العدالة إلی خمسة.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید- ۵۲

القول الأول:

مـا ینسب الی المشـهور بین العلامـة و من تـأخر عنه بـل نسب إلی الشـهرة مطلقـا و نسب الی العلمـاء تـارة و الی الفقهاء اخری، و الی الموافق و المخالف ثالثة و هی:
ان العدالـة کیفیة نفسانیة، أو هیئة راسـخة، أو حالة نفسانیة، أو ملکة- علی حسب اختلاف التعابیر- باعثة علی ملازمة التقوی، أو علیها مع ملازمة المروة.
و ظاهر هذا التعریف ان العدالة عبارة عن صفة نفسانیة.

القول الثانی:

انها عبارة عن مجرد ترک المعاصی- کبیرها و صغیرها- أو خصوص الکبائر مع عدم الإصرار علی الصغائر.

حكى ذلك عن ظاهر السرائر، و الوسيلة، و ابى الصلاح و المجلسى و السبزوارى و غيرهم.
و ظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية فى أفعاله و تروكه من دون اعتبار ان يكون ذلك عن ملكة.

القول الثالث:

انها عبارة عن ترك المعاصى أو خصوص الكبائر عن ملكة نفسانية.
حكى ذلك عن ظاهر الصدوقين و المفيد فى المقنعة و النهاية و غيرهم فتكون امرا عمليا و ليست من الصفات النفسانية كما هو الشأن على التعريف الأول و ليس مجرد القول كما هو الشأن على التعريف الثانى، فعلى هذا تكون العدالة عبارة عن الترك الباعثة عن الصفة النفسانية و باقتضائها.
لا تصدق العدالة على هذا التعريف على من لم يتفق له ترك فعل كبيرة مع عدم الملكة كما لا يصدق على من كان له ملكة الاجتناب و لم يجتنب فعلا كما إذا تاب عن ملكة، و لم يبتل بترك المعصية فالعدالة على هذا التعريف أخص من الأوليين لأن ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب الفعلى كما ان ترك المعصية أو الكبيرة لا يستلزم ان يكون عن ملكة.
الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٩

القول الرابع:

انها عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق فى الخارج و ان لم يكن ظاهره حسنا.
حكى ذلك عن المفيد فى كتاب الاشراف و ابن الجنيد و الشيخ فى الخلاف مدعيا عليه الإجماع.

القول الخامس:

انها عبارة عن حسن الظاهر فقط.
نسب ذلك الى جماعة بل الى أكثر القدماء.
و لا يخفى انه على التعريف الرابع لا بد من الحكم بعدالة أكثر المسلمين و ان لم نعاشرهم بوجه، و ذلك لإسلامهم و إقرارهم بالشهادتين و عدم ظهور الفسق منهم، كما انه على التعريف الأخير لا يمكننا الحكم بعدالة أكثر المسلمين بعكس التعريف المتقدم لتوقفه على إحراز حسن الظاهر المتوقف على المعاشرة فى الجملة و لو برؤيته أتيا بالواجبات و غير مرتكب للمعاصى مرتين أو ثلاثا أو أكثر.
قال الشيخ (قدس) الظاهر رجوع القول الأول الى الثالث و أفاد فى وجهه ما حاصله:
ان الملكة ان أخذت باعثة بالفعل كانت مساوقة للاجتناب عن ملكة، فروح أحدهما إلى الأخر، فلا يكون الفرق بين القول بأن العدالة ملكة الاجتناب، أو الاجتناب الناشى عن ملكة الا فرقا علميا من دون ان يترتب عليه ثمرة عملية.
و ان أخذت بنحو الاقتضاء لزم ان لا يكون مرتكب الكبيرة مع وجود الملكة فاسقا مع ان النص و الفتوى متطابقان على ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة بنفسها و يحدث الفسق الذى هو ضدها «١».
و بعبارة أخرى كما أفيد: ان التعريفين راجعان إلى شيء واحد لأن الملكة بما هى ليست هى العدالة التى يعتبر فى جملة من الموارد فى الشريعة المقدسة، بل المعتبر هى الملكة المتلبسة بالعمل: اى المقترنة بالإتيان بالواجبات و ترك المعاصى

(۱) رسالة العدالة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰

....

و ذلك لان ارتكاب المعصية فى الخارج- لغلبة الهوى على الملكة- يستتبع الفسق من غير نكير، و بناء على ان العدالة هى الملكة بما هى يلزم اجتماع العدالة و الفسق فى شخص واحد فى زمان واحد.

و من هنا يصح ان يقال ان العدالة هى الأعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية، فالمراد بالتعريفين شيء واحد و ان كان أحدهما ناظرا الى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الأخر «۱».

و لكن رده المحقق الأصفهانى (قدس) بوجود الفرق بين القولين و أوضحه بعض مشايخنا دام ظله فى البحث.

فإنه ربما تكون ملكة الاجتناب للشخص فعليا بحيث لو خليت و طبعها لكانت باعثة للاجتناب عن المعصية و لكن الاجتناب عنها لم تكن معلولة و مستندة إليها بل بأمر أخر أقوى منها اما لحياء من الناس و نحوه، أو لعدم الابتلاء بها، كما إذا بلغ صاحب الملكة قبل ان يبتلى بشيء حتى يجتنبه فالقائل بأن العدالة ملكة الاجتناب يرى أنها الحصة التوأمة مع الاجتناب سواء كان الاجتناب مستندا إليها أو مستندا بجهة أقوى.

ففى الفرض يكون الشخص عادلا على هذا القول بخلاف القول بأنها الاجتناب عن ملكة لعدم كون الاجتناب مستندا إليها و حيث لم يرتكب ذنبا فذاك الشخص على هذا القول ليس بعادل و لا- فاسق، فلا يترتب عليه آثار شيء منهما فالمراد بالملكة ليست ملكة ملائمة مع ارتكاب الكبيرة بل ملكة فعلية مؤثرة لو خليت و طبعها الا انها لمانع و ابتلائها بجهة و علة أقوى لم تكن مؤثرة.

فيما ذكرنا ظهر الفرق بين القولين و الثمرة الحاصلة من كل يغاير ما للآخر «۲»

(۱) التنقيح ج ۱- ۲۵۹.

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد- ۵۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱

النسبة بين الأقوال

إذا حطت خبرا بما ذكرنا فينبغى الإشارة إلى النسبة بين الأقوال الثلاثة الأول و ذلك لأنه ان قلنا برجوع الثالث إلى الأول تكون النسبة بينهما و القول الثانى العموم المطلق لأعمية القول الثانى بالنسبة إليهما لعدم اعتبار كون الاجتناب عن الملكة.

و ان لم نقل برجوع الثالث إلى الأول تكون النسبة بين القول الثانى و القول الأول عموما من وجه لافتراق الأول عنه فى صورة ملكة الاجتناب و عدم الاجتناب الفعلى، و افتراق الثانى عنه فى صورة وجود الاجتناب لاعن ملكة و مورد الاجتماع هو صورة الاجتناب عن ملكة.

و اما النسبة بين القول الثالث و القول الأول على هذا عموم من وجه، و الوجه واضح.

مرجع القولين الأخيرين فى الحقيقة إلى الطريقين الى معنى العدالة

ثم انه لا یخفی ان القولین الأخیرین لیسا فی الحقیقة قولین فی معنی العدالة نفسها و انما هما طریقان إلی معرفة العدالة.

و المترائی من عبارة بعض من انتسب الیه و ان کان ارادة نفسها منهما الا ان حسن الظن بهم و التدبر فی مقالهم یرشد المتدرب إلی أنهم بصدد ما یکون طریقا إلیها.

فان لم یمکن توجیه مقالهم بما ذکرنا فیتوجه علیهم مستمدا مما افاده الشیخ (قدس) إشکالان.

إشکالان علی تقدیر کون القولین معنیین للعدالة

الإشکال الأول:

ان الفسق ضد العدالة و الضدان مشترکان فی الجنس القریب فلا بد و ان یکونا علی وزان واحد، و مقتضی القولین هو کون العدالة من الأمور التی وجودها الواقعی عین وجودها الذهنی، و هذا لا یجامع مع کون ضده و هو الفسق امرا واقعیا لا دخل للذهن فیه أصلا.

اما کون الفسق امرا واقعیا فبضرورة ارتکاز المتشرعة المتلقاة من الشرع علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲

....

ان ارتکاب المعصیة و لو خفیة موجب للفسق و قد دل قوله تعالی فی سورتی النور و الحشر أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۱» علی ان مرتکبی المعاصی فاسقون و لو کان فی الباطن.

و اما عدم المجامعة فلاستلزامه ان یکون مرتکب الکبائر مع عدم ظهور ذلک لأحد عادلا فی الواقع فاسقا فی الواقع و بطلان اللازم غنی عن البیان.

فبعد ما أحطت خبرا بما ذکرنا یظهر لک ضعف ما أورد علی سماحة الشیخ (قدس) بأن الاشکال انما یرد علی القولین إذا کان الفسق امرا واقعیا فلعله لیس کذلک عندهم قضاء لحق المضادة و المقابلة فإذا من کان مرتکبا للکبائر مع عدم ظهورها لأحد لا یکون فاسقا واقعا و ان کان عاصیا.

توضیح الضعف ان ذلک خلاف المرتکز من أذهان المتشرعة المتلقاة من الشرع فإنهم یرون ان مرتکب المعصیة و لو خفیة فاسق حقیقة و ان کان غیر متظاهر بها فتدبر.

الإشکال الثانی:

هو انه یلزم ان یقال فی حق من کان مصرا علی الکبائر فضلا عن الصغائر خفیة مع اتصافه بحسن الظاهر لکل أحد، أو عدم ظهور الفسق منه فی مرئی الناس و مسمعهم ثم انکشف حاله. انه کان عادلا ثم صار فاسقا مع ان ارتکاز المتشرعة علی خلاف ذلک حیث یرون انه کان فاسقا غیر معلوم الحال فانکشف حاله فتحصل انه لا یصح ان یقال ان الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر فقط معرف حقیقة العدالة الواقعیة، و لا دلیل للقائلین بهما یفی بذلک و لا دلالة فی العبارات الحاکیة للقولین علی ذلک و لا فهم ذلک من کلام القائلین بهما ممن یعتنی به مثل الشهید و المحقق و ابن فهد و نظرائهم.

نعم یمکن ان یعد- ان ساعد الدلیل- ان عدم ظهور الفسق، أو حسن الظاهر جزء الموضوع لها بحیث یکون جزئة الأخر عدم ارتکاب

المعصیة، فتکون حقیقة العدالة عبارة عن عدم المعصیة واقعا مع عدم ظهور الفسق، أو حسن الظاهر، و مقتضی

---

(۱) النور: ۲۴- ۴- الحشر: ۵۹- ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳

....

ذلک هو انه بعد الاطلاع علی حاله، و انه کان یرتکب الکبیرة یکون فاسقا فارتقب.

هذا کله فیما یتعلق بتعاریف القوم للعدالة.

مبادی الأفعال و التروک الاختیاریة

و قبل ملاحظة ما ورد فی المقام و بیان المختار فی المسئلة ینبغی الإشارة إلی مبادی صدور الأفعال فنقول:

لا إشکال فی ان إتیان الواجبات و ترک المحرمات کسائر الأفعال الاختیاریة تکون لها مبادی و دواعی مختلفة.

إما یکون من الشهوات الدنیویة، أو الأخرویة، بداهة ان ترک الحرام أو فعل الواجب مثلا.

تارة یکون لأجل مبغوضیة الأول و منفوریته طبعا و محبوبیة الثانی و مطلوبیته کذلک و اخری: یکون للخوف من النار أو الطمع فی الجنة.

و ثالثة: یکون لامتثال امره تعالی و نهیه.

و رابعة: یکون لوجدانه تعالی أهلا لذلک، الی غیر ذلک، من الدواعی الراجعة کلها الی حب النفس الذی هو غایة الغایات فی هذه النشأة أو النشأة الأخری.

و لیعلم ان ما یرجع الی حب النفس فی النشأة الأخری نسمیه بالشهوة الحقة و ما یرجع الی حبها فی النشأة الدنیا نسمیه بالشهوة غیر الحقة أو الباطلة.

حالات الإنسان بالنسبة إلی فعل الواجبات و ترک المحرمات

اشارة

ثم ان المبدء الباعث لفعل الواجبات و ترک المحرمات التی هی عبارة عن جادة الشرع الأقدس علی انحاه و مراتب متدرجة فی بعضها کما فی الأربعة المتتالیة

الاولی: ان یکون المبدئیة غیر ثابتة للنفس

کما إذا حصلت لها فی برهة من الزمان بوعظ واعظ، أو إنذار منذر أو غیر ذلک و نعبر عنه باللمعة.

الثانیة: ان تکون حالة ثابتة فی النفس

بحیث یکون مستقیما فی جادة الشرع فی عمود الزمان الّا ان ذلک دائما یکون مع المنازعة و التدافع بین دعوة الحق و دعوة سائر

القوى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۴

الثالثة: ان تكون حالة راسخة فى النفس

مع كون الاستقامة فى جادة الشرع بلا منازعة و لا تدافع بأن يأتى بالواجبات و يترك المحرمات بسهولة و نعبر عنها بالملكة.

الرابعة: ان تكون الاستقامة فى الجادة طبيعيا له

بحيث صارت حقيقة ثابتة له بحسب الفضيلة النفسانية فإنه ربما تكون استقامة النفس فى جادة الشرع فى بداية الأمر مستندة الى الخوف من النار أو الطمع فى الجنة الّا انه تستكمل النفس و تتدرج الى ان تصير فضلية اخلاقية لها فلا يكون بعد ذلك صدور الواجب و ترك الحرام منه للخوف أو الطمع بل يكون ذلك جبليا طبيعيا له.

و ربما تستكمل النفس بحيث يصير الحرام منفورا و مبغوضا لديه و الواجب محبوبا و مشتاقا اليه بحيث لا يفرق لديه أكل الربا و أكل القاذورة، و لا يكاد يفرق بين الصلاة مثلا و بين العسل المصفى بل تكون الصلاة احلى منه.

و بالجملة تكون المعاصى عنده بمنزلة القاذورات لا يكاد يرغب فيها، و الواجبات بمنزلة الطيبات التى أحلى من العسل.

و هذه المرتبة أول مرتبة العصمة.

فقد ظهر لك ان الملكة تكون ذو العرش و الدرجات و أعلى درجاتها تكون أول مرتبة العصمة، و لا يهمنا هنا التعرض و البحث حول العصمة.

الخامسة: ان يكون له ملكة الاستقامة فى جادة الشرع

الا انها اقتضائى بمعنى عدم استناد الاستقامة فى الجادة إلى الملكة بل استندت بجهة أو جهات اخرى كعدم الابتلاء بالنسبة الى من بلغ واجدا للملكة و لم يبتل بواجب أو حرام بعده، أو من كان له ملكة فعصى لكنه تاب و لم يبتل كذلك، أو كان له الملكة و لكن كان ترك الحرام أو فعل الواجب لاستحيائه من الناس الى غير ذلك.

و بالجملة تكون له ملكة رادعة عن المحرمات و باعثة الى الواجبات الا ان ترك المحرمات و فعل الواجبات لم تكن مستندة إليها، فالملكة حينئذ اقتضائى تقديرى بالنسبة إليها بمعنى عدم استنادهما إليها و ان كانت بالغة حد الفعلية بحيث لو لا الجهة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵

....

الخارجية لكانت الملكة باعثة إليها و رادعة عنها.

السادسة: أن تكون داعيه لبعض الأعمال الشهوة الحقة

و فى بعضها الأخر الشهوة غير الحقة بان كانت له ملكة إتيان الواجبات التعبدية بدعوة الحق للشهوة الحقة، و ملكة إتيان الواجبات التوصلية و ترك المحرمات بغير دعوة الحقة، و ملكة إتيان الواجبات التوصلية و ترك المحرمات بغير دعوة الحق بل بالشهوة غير

الحقـة بـان یترک الزنـا مثلا استحیاء من الناس و حفظا لجاهه، و یترک شـرب الخمر لحفظ مزاجه لا لمبغوضـیته له تعالی بحیث لو لا الاستحیاء من الناس و حفظ جاهه و عدم ملاحظة مزاجه لارتکب الزنا، أو شرب الخمر و العیاذ باللّه.

إذا عرفت المبادی الداعیة لإتیان الواجبات و ترک المحرمات فنقول:

لا تصدق العدالة علی الاستقامة فی جادة الشرع أحیانا

قد أخذ عنوان العدالة فی لسان الشـرع موضوعة لعدة أحکام فبمناسـبة الحکم و الموضوع یستفاد ان المراد منها ما إذا کانت الاستقامة فی جـادة الشـرع راسـخة فی النفس لوضوح انه إذا کـانت الاسـتقامة فی جـادة الشـرع آنا ما و فی واقعـة أو واقعتین مثلا لعروض حالة الخوف بوعظ واعظ و إنـذار منـذر فلا یصـدق مفهوم العدالـة بمالها من المعنی العرفی هناک لان صدقها عرفا انما یکون فیمن کانت الاستقامة راسخة فی النفس لا ما کانت لمعة لها.

تصدق العدالة علی ما إذا کانت الاستقامة فی الجادة راسخة مطلقا

فکما لا یقال للخشـبة المعوجـة فی ذاتها انها عدلـة إذا عـدلت بقصـر قاصـر آنا ما و انما تطلق علیها إذا کانت بطبعها فکذلک لا تطلق العدالـة و الاسـتقامة فی جادة الشـرع الا للاسـتقامة فی جادة الشـرع فی برهة من الزمان و لا یقال للرجل انه عادل إلا إذا تنور قلبه بنور الایمان و المعرفة و استقام فی جادة الشـرع بحیث کان له قدم صدق و اسـتمرار فیها فاذا کان المبدء راسـخا فی النفس و ان لم تصـل إلی مرتبة الملکة فضلا عما إذا صار ملکة أو صارت فضیلة نفسانیة فلا خفاء فی صدق مفهوم العدالة شرعا لما أشرنا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶

....

أنفا انه یعتبر فی تحقق مفهوم العدالـة و صدقها علی شـخص ان تکون للشـخص قدم صدق و اسـتقامة فی الجادة و المفروض تحققها فی الصور الثلاث (۱- الهیئة ۲- الملکة ۳- الفضیلة) و ان کان إطلاقها علیها متفاوتة.

لا یعتبر فی صدق العدالة فی الصور ان یکون الاجتناب علی خلاف العادة

و لیعلم انه لا یعتبر فی صـدق عنوان العدالـة فی الصور الثلاث ان یکون بحد لو ابتلی بالمعصـیة علی خلاف العادة لترکها- کان یبتلی بامرأة جمیلـة فی الخلوة مثلا مع اسـتجماع جمیع ماله دخل فی رغبة النفس للزنا و عدم المانع- لان ذلک لعله لا یحصل إلا للأوحدی من النـاس فیوجب سـد بـاب العدالـة و تعطیـل الأحکـام المتفرعـة علیهـا، بـل المعتبر ان یکون تارکـا لهـا عنـد الابتلاـء بها علی النهج المتعارف لأکثر الناس

الإشکال فی صدق العدالة علی من فعل التوصلیات و ترک المحرمات لا بدعوة الحق

نعم یشـکل صـدق مفهوم العدالـة علی من لا یکون له ملکـة إتیان الواجبات التوصـلیة، و ترک المحرمات بـدعوة الحق و الخوف منه تعالی بل لاستحیائه من الناس أو لحفظ المزاج و نحوهما.

و السـر فی ذلک هو ان الاجتناب حسب الفرض لم یکن لداع شـرعی فیشکل معه تحقق العدالة الشرعیة فلا یکون عادلا شرعا کما انه لا یکون فاسـقا لعدم ارتکاب المعصیة حسب الفرض فلا یترتب علی من یکون کذلک آثار شیء من العدالة و الفسق فعند الشک فی صـدق عنوان العدالـة و الفسق علیه فالأصل عـدم ترتب الآثار المخصوصـة لکل منهما علیه فمقتضـی اشـتغال الذمة بإکرام العادل مثلا

عدم جواز الاکتفاء بإکرام الرجل الکذائی کما انه لا یجوز إهانته إذا کان مأمورا بإهانهٔ الفاسق.

إذا عرفت ما ذکرنا فحان عطف عنان الکلام الی ذکر أدلهٔ المقام و العنوان المأخوذ فی الأدلهٔ و انه هل هو عنوان العدالهٔ فقط، أو هناک عناوین أخر کعنوان الصالح، أو المأمون، أو المرضی، أو الخیّر، أو الصائن، أو العفیف الی غیر ذلک؟

ثم ملاحظهٔ انه هل ورد تفسیر لتلک العناوین فی الأدلهٔ، أو لم یرد فی ذلک شیء

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷

....

فیکون نظر العرف فی معرفهٔ مفهوم العدالهٔ أو غیرها متبعا.

فان ورد فی الشریعهٔ فی تفسیر حقیقهٔ العدالهٔ أمرا فهو المتبع و یکون حاکما علی المعنی المتفاهم عند العرف فلا یکون للعدالهٔ العرفیهٔ حینئذ شأنا و هو واضح.

و اما ان لم یرد من الشرع ما یفسر حقیقهٔ العدالهٔ الشرعیهٔ فیکون وزان العدالهٔ وزان لفظهٔ الوطن، و الصعید و غیرهما من الموضوعات العرفیهٔ التی أخذت موضوعهٔ للحکم أو الأحکام موکولهٔ إلی الفهم العرفی فلا بد من مراجعهٔ العرف فی فهم حقیقتها، فکل ما یرونه دخیلا فی حقیقتها و ماهیتها یکون موضوعا للحکم الشرعی.

نعم کما أشرنا حیث أخذت لفظهٔ العدالهٔ موضوعهٔ للأحکام الشرعیهٔ فبمناسبهٔ الحکم و الموضوع یستفاد ان العدالهٔ- علی ما هی علیها من المعنی العرفی- لا بد و ان یکون فی جادهٔ الشرع و طریقته لا غیر.

فلا بد من ملاحظهٔ ما ورد فی المقام فنقول:

استعمال لفظهٔ العدل و مقابلتها فی الکتاب العزیز.

قد استعملت لفظهٔ العدل و مقابلتها فی موارد من الکتاب العزیز.

کقوله عز من قائل وَ لْیَکْتُبْ بَیْنَکُمْ کاتِبٌ بِالْعَدْلِ «۱».

و قوله تعالی شَهادَةُ بَیْنِکُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ حِینَ الْوَصِیَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْکُمْ الایهٔ «۲».

و قوله تعالی فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْکُمْ «۳».

و قوله عز من قائل وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ «۴».

الی غیر ذلک من الآیات.

---

(۱) البقرهٔ: ۲/ ۲۸۲.

(۲) المائدهٔ: ۵/ ۱۰۶- ۹۵

(۳) المائدهٔ: ۵/ ۱۰۶- ۹۵

(۴) الطلاق: ۶۵/ ۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸

....

و قوله تعالی وَ إِنَّ کَثِیراً مِنَ النّاسِ لَفاسِقُونَ «۱».

و قوله عز من قائل وَ مَنْ لَمْ یَحْکَمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّهُ فَأولٰئِکَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۲».

و قوله تعالی إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا الآیة «۳».

الی غیر ذلک من الآیات.

هذا استعمال اللفظتین فی الکتاب العزیز.

استعمال لفظة العدالة فی السنة

اشارة

و اما السنة فأحسن ما ورد من الاخبار و أوضحها و ادلّها بل عمدة ما فی الباب بل صرح بعض بأنه الأصل فی المقام و هو خبر عبد اللّه بن ابی یعفور، و قد أورده الصدوق فی الفقیه «۴» و الشیخ الطوسی فی التهذیب «۵» و الاستبصار «۶» (قدس سرهما).

اما الصدوق فقد روی بإسناده عن عبد اللّه بن ابی یعفور قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام:

بم تعرف عدالة الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم. فقال: علیه السّلام ان تعرفوه بالستر و العفاف، و کف البطن، و الفرج، و الید، و اللسان، و تعرف باجتناب الکبائر التی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمور و الزنا و الربا، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف و غیر ذلک.

و الدلالة علی ذلک کله ان یکون ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک، و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی

---

(۱) المائدة: ۵/ ۴۹

(۲) المائدة: ۵/ ۴۷

(۳) الحجرات: ۴۹/ ۶

(۴) من لا یحضره الفقیه الجزء الثالث من الطبعة الحدیثة/ ۲۴

(۵) تهذیب الأحکام الجزء السادس من الطبعة الحدیثة/ ۲۴۱

(۶) الاستبصار الجزء الثالث من الطبعة الحدیثة/ ۱۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹

....

الناس، و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهن، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعة من المسلمین، و ان لا یتخلف عن جماعتهم فی مصلاهم الأمن علة، فإذا کان کذلک لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه فی قبیلته و محلته قالوا: ما رأینا منه الا خیرا، مواظبا علی الصلوات متعاهدا لأوقاتها فی مصلاه فان ذلک یجیز شهادته و عدالته بین المسلمین.

و ذلک ان الصلاة ستر و کفارة للذنوب، و لیس یمکن الشهادة علی الرجل بأنه یصلی إذا کان لا یحضر مصلاه و یتعاهد جماعة المسلمین، و انما جعل الجماعة و الاجتماع إلی الصلاة لکی یعرف من یصلی ممن لا یصلی و من یحفظ مواقیت الصلاة ممن یضیع، و لو لا ذلک لم یمکن أحد ان یشهد علی أخر بصلاح لان من لا یصلی لا صلاح له بین المسلمین فان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله همّ بان یحرق قوما فی منازلهم لترکهم الحضور لجماعة المسلمین، و قد کان فیهم من یصلی فی بیته فلم یقبل منه ذلک و کیف یقبل

شهادة أو عدالة بین المسلمین ممن جری الحکم من اللّه عز و جل و من رسوله صلّی اللّه علیه و آله فیه الحرق فی جوف بیته بالنار، و قد کان یقول لا صلاة لمن لا یصلی فی المسجد مع المسلمین الأمن علة «۱».

و اما الشیخ فقد رواه بإسناده عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار، عن محمد بن موسی، عن الحسن بن علی عن أبیه، عن علی بن عقبه عن موسی بن أکیل النمیری عن ابن ابی یعفور نحوه الا انه أسقط قوله:

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

....

فاذا کان کذلک لازما لمصلاه الی قوله و من یحفظ مواقیت الصلاة ممن یضیع و أسقط قوله:

فان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم همّ بان یحرق الی قوله بین المسلمین و لکن زاد:

و قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

لا غیبة الا لمن صلی فی بیته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعة المسلمین وجب علی المسلمین غیبته و سقطت بینهم عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الی امام المسلمین أنذره و حذره، فان حضر جماعة المسلمین و الا أحرق علیه بیته و من لزم جماعتهم حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته بینهم «۱».

توضیح المقال فی هذا الخبر یستدعی البحث فی مقامین الأول فی سنده و الثانی فی دلالته.

المقام الأول فی موقف سند خبر ابن ابی یعفور

اشارة

قد عرفت منا موقف کتاب من لا یحضره الفقیه، و تهذیب الأحکام و نحوهما من الکتب المعتمدة المعول علیها عند الأصحاب، و مع ذلک لا بأس بالتعرض لما یقال فی حق سند الخبر.

صرح جملة من الأصحاب بصحة الخبر منهم العلامة الطباطبائی بحر العلوم، و شیخنا العلامة الأنصاری قدس سرهما، بل صحح العلامة الحلی فی الفائدة الثانیة من الخلاصة طریق شیخنا الصدوق إلی عبد اللّه ابن ابی یعفور، و کذا طریقه الی عبد الرحمن بن الحجاج «۲»، مع ان فی طریقه إلیهما أحمد بن محمد بن یحیی، و حکی توثیقه عن الشهید الثانی فی الدرایة، و شیخنا البهائی فی مشرق الشمسین و السماهیجی و غیرهم.

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح- ۲.

(۲) خلاصة الرجال- ۲۵۷

اشکال بعض الأساطین فی سند الخبر

اشارة

و لکن قد یناقش فی صحة الخبر فقال العلامة العاملی (قدس) کما فی مفتاح الکرامة: «الظاهران الخبر غیر صحیح لا فی التهذیب و لا فی الفقیه» «۱».

و وافقه بعض الأساطین دام ظله فی ذلک ففی التنقیح بعد البحث عن دلالة الخبر:

«و الذی یسهل الخطب ان الروایة ضعیفة السند و غیر قابلة (صالحة) للاستدلال بها فی شیء» «۲» و قال فی وجهه فی ذیل الصفحة بعد ان عبر عن الروایة فی المتن بالصحیحة ما لفظة:

«هکذا عبروا عنها فی کلماتهم الا ان الأمر لیس کذلک لأنها قد رویت بطریقی الصدوق، و الشیخ (قدهما) و کلا الطریقین ضعیف.

الإشکال فی سند الخبر من جهة أحمد بن محمد بن یحیی العطار

اشارة

اما طریق الصدوق (ره) فلان فیه أحمد بن محمد بن یحیی العطار و قد مر غیر مرة عدم ثبوت وثاقته، و اما طریق الشیخ (قدس) فلان فیه محمد بن موسی الهمدانی، و هو و ان کان ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات و مقتضی ذلک وثاقته الا انه معارض بتضعیفه و هذا لا لأنه مستثنی من کتاب نوادر الحکمة لأنه مستند الی توهم ان الرجل قد وضع أصلی زید النرسی، و الزراد، و هذا خطأ لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن ابی یعفور، و قد عثروا علی طریق معتبر إلیهما من دون ان ینتهی الی الرجل علی ما نبه علیه السید الطباطبائی، و السید الصدر کما لا یخفی علی من راجع ترجمة زید الزراد، بل لما ذکره ابن الولید من ان الرجل کان یضع الحدیث فإنه مما لا یمکن حمله علی وضعه خصوص أصلی الزیدین لإطلاقه، إذا لا یمکن الاعتماد علی روایات الرجل بوجه «۳».

---

(۱) مفتاح الکرامة ج ۳/ ۹۱

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۷۰- ۳۷۳

(۳) التنقیح ج ۱/ ۲۶۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲

دفع الاشکال من وجوه

أقول: ما افاده لا یخلو عن نظر.

اما ما ذکره فی طریق الصدوق «۱» فلان أحمد بن محمد بن العطار و ان لم یذکر فی کتب الرجال بمدح و لا ذم الا ان جهالته لا یضر.

فأولا: کما فی مجمع الرجال و حاصله: ان أحمد بن محمد بن العطار من مشایخ الإجازة و لا یضر جهالته لأنه إنما یذکر لمجرد اتصال السند تیمنا و تبرکا، و لیکون علی روایة الحدیث سندا معنعنا لا لأنهم من المصنفین حتی یحتاج فی صحة روایاتهم الی توثیقهم لتصریح أرباب الجوامع بأنهم نقلوا الأحادیث من الکتب و الأصول و الفهرستات المقررة المعروفة فی ذلک الزمان کما هو الشأن فی هذه الزمان بالنسبة إلی الکتب الأربعة و نحوها، فکما لا یضر جهالة الوسط فی روایة الکتب الأربعة بعد اشتهارها فی الخارج فکذلک

لا یضر جهالة هذا الوسط ما لم یظهر انه صاحب روایة أو أصل بعد اشتهار تلک الکتب و الأصول «۲».

و ثانیا: کما فی المجمع أیضا: ان للشیخ الجلیل الصدوق قدس اللّه مسه شیوخ اجازة الذین یذکرهم فی أوائل أسانیده و منهم أحمد بن محمد بن یحیی العطار، و کلما یذکر اسمهم یقول فیهم رحمه اللّه، أو رضی اللّه عنه «۳»، و هذا الالتزام منه (قدس) قرینة واضحة علی کونهم من المؤمنین و الا لزم التصریح بسوء اعتقادهم.

و ثالثا: ما استفدناه من خریط فن الرجال أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) فی مجلس درسه الشریف و أشیر إلیه أیضا فی تقریر بحثه المطبوع و حاصله.

---

(۱) قال شیخنا الصدوق فی المشیخة: و ما کان فیه عن عبد اللّه بن ابی یعفور فقد رویته عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار رضی اللّه عنه، عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن ابی عبد اللّه البرقی، عن أبیه، عن محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن عبد اللّه بن ابی یعفور.

(۲) مجمع الرجال ج ۷/ ۲۰۴

(۳) مجمع الرجال ج ۷/ ۲۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳

....

ان منشأ الإشکال فی صحة الخبر هو عدم ذکر أحمد بن محمد بن یحیی العطار فی الکتب المصنفة فی الرجال حتی یعدل أو یجرح مع ان التحقیق یقضی بعدم الاحتیاج الیه و ذلک لان الکتب الموضوعة فی هذا الباب لا تتجاوز عن عدة کتب ککتاب رجال الشیخ، و رجال الکشی، و فهرستی النجاشی، و الشیخ، و عدم التعرض لراو لا یوجب عدم الاعتناء بروایته لان کتاب رجال الشیخ لا یکون مشتملا علی جمیع الرواة لأن الظاهر انه کان بصورة المسودة و کان غرض الشیخ الرجوع الیه ثانیا لنظمه و ترتیبه و توضیح حال بعض المذکورین فیه کما یشهد بذلک الاقتصار فی بعض الرواة علی ذکر مجرد اسمه، و اسم أبیه من دون تعرض لبیان حاله من حیث الوثاقة و غیرها و کذا ذکر بعض الرواة مکررا کما یتفق فیه کثیرا علی ما تتبعناه.

فهذا و أمثاله مما یوجب الظن الغالب بکون الکتاب لم یبلغ حد النظم و الترتیب و الخروج بصورة الکتاب، و ذلک کان مستندا إلی کثرة اشتغال الشیخ بالتألیف فی الفنون المختلفة الإسلامیة من الفقه و الأصول، و جمع الأحادیث و التفسیر و الکلام و غیر ذلک من العلوم بحیث لو قسمت مدة حیاته الشریف علی تألیفاته لا- یقع فی مقابل کتاب رجاله هذا الا أیاما معدودة یظهر لک ذلک جلیا ملاحظة ما ذکره أرباب التراجم فی حیاته.

و کیف کان فعدم ذکر راو فی رجال الشیخ لا یدل علی عدم وثاقته.

و اما رجال الکشی فالظاهر کما یظهر لمن راجع إلیه انه کان غرضه منه جمع الأشخاص الذین ورد فی حقهم روایة أو روایات مدحا أو قدحا أو غیرهما لا ذکر کل راو.

و اما کتاب النجاشی فغرضه فیه إیراد المصنفین و من برز منه تألیف أو تصنیف و هکذا فهرست الشیخ قدس سره.

فعدم تعرضهم لبعض الرواة باعتبار عدم کونه مصنفا أو مؤلفا أو لم ترد فی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴

....

حقه روایة، لا یدل علی عدم کونه ثقة عندهم فما یظهر من بعض المعاصرین فی مشترکاته حیث اعتمد فی عدم وثاقة الراوی علی مجرد عدم کونه مذکورا فی تلک الکتب غیر وجیه «۱».

و رابعا: ما افاده شیخنا البهائی فی مشرق الشمسین و وافقه أستاذنا العلامة البروجردی (قدس سرهما) و حاصله.

الظاهر انه یمکن استکشاف وثاقة الراوی و عدالته من تلامذته و الراوین الذین أخذوا منه الأحادیث الواردة فی معالم الدین و أحکام شریعة سید المرسلین، فاذا کان الأخذ منه من الأجلاء کالصدوق و المفید، و الشیخ و نظرائهم من الأعلام خصوصا مع کثرة الروایة عنه لا یبقی الشک فی وثاقته أصلا «۲».

الإشکال فی سند الخبر من جهة محمد بن موسی الهمدانی و دفعه

هذا کله فیما یتعلق بأحمد بن محمد بن یحیی العطار و اماما أفاده فی محمد بن موسی الهمدانی فی طریق الشیخ فقال النجاشی فی حقه:

«انه ضعفه القمیون بالغلو و کان ابن الولید یقول انه کان یضع الحدیث و اللّه اعلم» «۳».

و الظاهر ان کل ما یقال فی تضعیف الرجل مأخوذ منه و ظاهر کلام النجاشی التوقف فی کلام ابن الولید فی وضعه الحدیث.

و لعل وجه استناد الوضع الیه بلحاظ توهم ان الرجل وضع أصلی النرسی و الزراد، و قد أشار دام ظله الی فساده و انهما مرویان عنهما عن ابن ابی عمیر بطریق معتبر.

و اما حدیث تضعیف القمیین بالغلو، فلا یعتمد علیه و لقد أجاد العلامة المامقانی

---

(۱) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۷۰.

(۲) مشرق الشمسین/ ۲۷۶ نهایة التقریر ج ۲/ ۲۷۱

(۳) رجال النجاشی/ ۲۶۰ ط مصطفوی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵

....

حیث قال ان ما هو الیوم من ضروریات مذهب الشیعة کان القدماء یعدونه غلوا «۱» و قد نقل النجاشی نفسه ان من جملة کتب الرجل کتاب الرد علی الغلاة «۲» فکیف یعقل غلو من یکتب الرد علی الغلاة ا ه «۳».

و قد ذکر قدس عن العلامة الطباطبائی بعض العلائم فی وثاقه الرجل فراجع «۴» و قد وثق دام ظله ما یکون واقعا فی اسناد کامل الزیارات و قد وقع الرجل فی إسناده.

و لعله یمکن اجراء بعض ما ذکرناه فی طریق الصدوق الی ابن ابی یعفور فی طریق الشیخ الیه.

و للشیخ طریق الی الصدوق فیمکن روایة الشیخ الخبر من طریق الصدوق أیضا و کیف کان فان کان مع ذلک کله فی خاطرک ریبا و شکا فی طریق الشیخ ففی طریق الصدوق غنی و کفایة فالخبر صحیح کما اشتهر ذلک بین المشایخ حتی من بعض الأساطین دام ظله کما فی تقریره الأخر «۵».

فتحصل ان الخبر من حیث السند یصح الاتکال علیه.

هذا کله فی المقام الأول.

المقام الثانی فی دلالة الخبر

اختلافهم فی المراد بقوله (ع) بم تعرف عدالة الرجل

اختلف فی مراد السائل بقوله بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين إلخ فقد

---

(۱) قلت و لعله منها نفی السهو عن النبی الأعظم و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين فيرى ابن الوليد و الصدوق انه غلو فی حقهم مع ان نفی السهو فی حقهم من ضروريات المذهب

(۲) رجال النجاشی/ ۲۶۰

(۳) تنقيح المقال ج ۳/ ۱۹۳

(۴) تنقيح المقال ج ۳/ ۱۹۴.

(۵) الدروس ج ۱/ ۱۴۲.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶

....

يقال ان السؤال عن حقيقة العدالة و ما هو المراد منها فی لسان الشرع.

كما انه قد يقال ان السؤال عن طريق إحراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها.

كما انه قد يقال ان الغرض من ذلک كلا الأمرين لتعرض الامام عليه السّلام على طريق إثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيتها، فيكون التعرض عن كلا الأمرين قرينة على كون مراد السائل كلا الأمرين.

أو يقال ان ظاهر السؤال و ان كان عن طريق إحراز العدالة إلا ان الامام عليه السّلام تفضل لمكان جهل السائل بحقيقتها بيان ما هو المراد من العدالة أولا ثم بيان الطريق الى معرفتها بقوله عليه السّلام: و الدلالة على ذلک كله إلخ.

بيان ما هو المراد بالعدالة فی الخبر

اشارة

و كيف كان: و الذی تحصل لنا من ملاحظة الخبر هو ان المترائی من السؤال بالنظر الابتدائی هو السؤال عن الأمارة المعرفة للعدالة.

الا ان دقيق النظر فی كلام الامام عليه السّلام صدرا و ذيلا فی الخبر- حيث تعرض لبيان طريق إثباتها بعد الفراغ عن بيان ما هو المراد بالعدالة شرعا- يعطی كون غرض السائل أيضا إرادة الأمرين.

و ذلک لأنه بعد ما استعملت لفظة العدالة و مقابلتها كثيرا فی صدر الإسلام فی الآيات المباركات و كان اعتبارها فی الشاهد معروفة من لدن عصر نزول القرآن الى زمان صدور الخبر.

و قد اختلف فقهاء المسلمين فی حقيقة العدالة و ما هو المراد منها فی لسان الشرع.

قال ابن رشد القرطبی المتوفى/ ۵۹۷: «اختلف المسلمون فيما هی العدالة بعد اتفاقهم على اعتبارها فی الشاهد فقال الجمهور هی صفة زائدة على الإسلام و هو ان يكون ملتزما لواجبات الشرع و مستحباته مجتنبا للمحرمات و المكروهات، و قال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷

....

أبو حنیفة یکفی فی العدالة ظاهر الإسلام و ان لا تعلم منه جرحة، و سبب الخلاف کما قلنا ترددهم فی مفهوم العدالة المقابلة للفسق إلخ» «۱».

فبعد اختلاف فقهاء المسلمین فی مفهوم العدالة أراد ابن ابی یعفور ان یسئل الامام علیه السّلام عما هو المراد منها عند أئمة أهل البیت علیهم السّلام فی قبال أبی حنیفة و نظرائه و لا ینافی ذلک قوله علیه السّلام: ان تعرفوه إلخ بتوهم ان المعروفیة بین المسلمین طریق للعدالة لأنفسها لان المعرفیة المأخوذة فی الجواب انما أخذت لأجل تعریف أصل العدالة و افادة حقیقتها.

مع انه یمکن ان یقال انه لا یلائم جعل الاشتهار بالستر و العفاف معرفا أیضا و انما الحقیق لو کانت الجملة معرفة للعدالة: أن یجعل نفس الستر و العفاف طریقا لها لا المعروفیة بهما فتدبر.

بالجملة عرف الامام علیه السّلام: العدالة بمعروفیة الرجل بین المسلمین بحیث یعرفوه، أو تعرفوه بالستر و العفاف و قد فسر الستر و العفاف بالحیاء فالمراد بالستر هو الستر عن اللّه تعالی و الاستحیاء منه، و هو صفة نفسانیة یعبر عنها بالملکة، و الظاهر ان العفاف عطف تفسیری للستر فیراد منه الاستحیاء منه تعالی، لا انه أرید منه القوة الشهویة- ای الحالة المتوسطة بین الخمود و الشره- لأنه اصطلاح مستحدث خاص بعلماء الأخلاق فلا یحمل علیه ما ورد فی کلامه علیه السّلام.

و قوله علیه السّلام: و کف البطن و الفرج إلخ إشارة إلی الاجتناب عن المعاصی.

فاذا العدالة عبارة عن معرفة الرجل بالاستحیاء منه تعالی بکف البطن و الفرج و الید، و اللسان عما لا یحل.

و الضمیر فی قوله علیه السّلام: تعرف باجتناب الکبائر إلخ راجع الی کف البطن و الفرج و الید و اللسان.

فیکون المتحصل من قوله علیه السّلام ان تعرفوه الی قوله و الدلالة علی ذلک: ان

---

(۱) بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ج ۲/ ۴۵۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۸

....

العدالة عبارة عن استحیاء الرجل منه تعالی باجتناب الکبائر التی اوعدها اللّه تعالی علیها النار بحیث صار صفة نفسانیة و ملکة له.

و لازم ذلک زوال العدالة بارتکاب المعصیة و ان بقیت الملکة الا انها مع بقاء الملکة تعود بالتوبة.

و قد أشرنا أن المعتبر فی الملکة هی الرادعة عن المعاصی إذا کانت بحد لو ابتلی بها علی النهج المتعارف لترکها فی قبال الدواعی العادیة فلا یراد بها المرتبة العالیة منها بحیث لو ابتلی بها علی خلاف العادة أیضا لترکها کما إذا ابتلی مثلا بامرئة جمیلة فی الخلوة مع استجماع جمیع ما له دخل فی رغبة النفس الی الزنا و عدم المانع لها بوجه.

و السر فی ذلک هو انه لا تحصل تلک المرتبة إلا للأوحدی من الناس مع کثرة ابتلاء الناس بالعدول فی العبادات و المعاملات فاعتبارها یستلزم تعطیل الأحکام المترتبة علیها، فنقطع بعدم اعتبار تلک المرتبة فی ترتب الأحکام.

و لا یخفی ان عدم مضریة صدور المعاصی الناشئة عن الدواعی الخارجة عن العادة لیس بمعنی بقاء العدالة مع صدورها ضرورة أن صدور المعصیة مناف للعدالة بل بمعنی بقاء الملکة مع صدورها بحیث تعود العدالة بمجرد التوبة، کما هو الشأن فی اعتبار المرتبة الدانیة من الملکة بعد ارتکاب المعصیة فتدبر.

و حيث ان إحراز ملكة الاستحياء منه تعالى بالاجتناب عن الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار بالعلم مشكل جدا فيلزم تعطيل الأحكام المترتبة عليها تصدى الإمام عليه السّلام لبيان الامارة عليها بقوله و الدلالة على ذلك كله إلخ.

و معناه ان كل من كان ساترا لجميع عيوبه بحيث يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش خلف الساتر، بل يجب عليهم عند ذلك تزكيته و إظهار عدالته.

و حيث ان إحراز ساتريته للعيوب و القبائح يحتاج إلى معاشرة تامة فى جميع

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹

....

الحالات أو أكثرها و هذه مما لا يتيسّر لغالب الناس تصدى الإمام عليه السّلام لذكر أمر سهل التناول لمعرفة ذلك فجعل تعاهد الرجل للصلوات الخمس و مواظبته عليهن و حفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين و عدم تخلفه عن جماعتهم فى مصلاهم الأمن علة.

فمن لم يكن له معاشرة مع شخص أصلا إلا فى أوقات حضور الصلاة مع الجماعة فيصح الحكم بعدالته مع الجهل بحاله.

و تخصيص الصلوات الخمس بين الواجبات بلحاظ موقعها الخاصة بين الواجبات بحيث قلما يمكن الاعتذار المقبول بتركها و اما غيرها فلم تكن بتلك المثابة و ذلك لان الحج مثلا مشروط بالاستطاعة المالية و البدنية و غيرهما فيمكن ان يتعذر الرجل بتركه بعدم القدرة عليه بنحو مقبول غالبا، و الصوم مشروط بشرائط منها الصحة و السلامة فيمكن ان يتعذر تركه بالمرض و غيره من الاعذار غالبا، و الزكاة و الخمس و غيرهما من الأمور المالية فيصح الاعتذار بتركها بعدم القدرة، و التمكن، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حيث يكون مشروطا بمعرفة المعروف و المنكر، و احتمال التأثير الى غير ذلك من الشرائط فيمكن ان يتعذر تركها غالبا الى غير ذلك من الواجبات.

أضف الى ذلك موقف عظيم الصلاة بين الواجبات بحيث صار قبولها مدار قبول سائر الواجبات، و جعلت عمود الدين، و أول ما يسئل عنه فى القيامة الصلاة و كان بحيث كما فى الخبر ان من لا يصلى لا صلاح له بين المسلمين.

و بالجملة موقعية الصلاة و موقفها المخصوصة بين الواجبات واهمية التعاهد للصلوات الخمس، و حفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين أوجبت جعل التعاهد عليها دليلا على العدالة.

و لك ان تحدس مما ذكرنا ان مرجع ما ذكره الامام عليه السّلام طريقا و امارة للعدالة إلى حسن الظاهر فمن كان ساترا لجميع عيوبه بحيث لا يمكن اطلاع المسلمين على

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰

....

عيوبه- على تقدير فرضه- الا بالتفتيش و التفحص الذى يحرم عليهم، أو كان متعاهدا للصلوات الخمس بالحضور فى جماعتهم.

هذا ما تحصل لى فى فهم الخبر الشريف، و لعله بما ذكرنا يظهر ضعف ما أفيد فى تفسير الخبر الشريف، و لكن مع ذلك كله لا بأس بالتعرض لبعض ذلك تتميما للفائدة و تشحيذا للأذهان و بيان ما فيها.

بيان من العلامة الحائرى فى المراد من خبر ابن ابى يعفور

اشارة

منها: ما أفاده العلامة الحائرى قدس حاصله.

ان الظـاهر من الخبر كونه بصـدد بيـان معرفـة العدالـة لا ـ بيـان مفهومها، و ظاهر السؤال عن طريق تشـخيص العدالـة ان يكون مفهومها معلومـا معينـا عنـد السائل لأنها عرفا هى الاسـتقامة و الاسـتواء، فإذا أطلق الشارع فلا يشك فى ان مراده هو الاسـتقامة فى جادة الشـرع الناشئة من الحالة النفسانية و هى التدين الباعث له على ملازمة التقوى و حيث انه لم يكن لهذا المعنى اثر خاص و كاشف قطعى لكل أحـد إلا نادرا ألجأ السائل الى ان يسـئل طريقه عن الامام عليه السّـلام، فان تـرك المحرمات و فعل الواجبات و ان صارت خلقا و عادة لأحـد، و لكن لا يعلم غير اللّه فى الغالب انه من جهـة الديانة الواقعية و الخوف من مخالفته تعالى أو من جهة أخرى مثل كونه محبوبا عنـد الناس أو غير مـذموم أو غير ذلك، و هذا بخلاف سائر الملكات كالشـجاعة و السـخاوة و أمثال ذلك فإنها تسـتكشف قطعا عند وجود آثارها الخاصة فأجاب عليه السّلام:

بالستر و العفاف و هـذه العناوين المـذكورة فى الجواب و ان كانت مشـتملة على الملكـة، و لكن لا يدل على الملكة الخاصة التى هى التدين و الخوف من عقوبة اللّه جلت عظمته فلا ينافى جعلها طريقا تعبديا الى ثبوت العدالة.

فانقـدح بـذلك ما قـد يتخيل ان العناوين المـذكورة فى جواب السائل لاشـتمالها على بيان الملكة لا يمكن ان تكون طريقا إلى ثبوت العدالة بل هى عين مفهوم العدالة و لذا حمل قوله عليه السّلام على المعرف المنطقى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٣١

....

و الجواب ما ذكرنا و حاصله:

ان العناوين المـذكورة و ان كانت مشـتملة على الملكـة فإنه لا يقال رجل ستير او عفيف إلا بالنسـبة الى من كان الستر و العفاف ملكة له، و لكن لا تدل على الملكة الخاصة الناشـئة عن الديانة، و الحكم بأن العدالة محققة مع وجود الأوصاف المذكورة ليس الأمن جهة التعبد.

ثم ان معرفـة الشـخص بالستر و العفاف، و انه تارك للقبائح على وجه الإطلاق يحتاج إلى معاشـرة تامة فى جميع الحالات، و هذه مما لا يتفق لغالب الناس فجعل الشارع لذلك دليلا و طريقا أخر:

و هو كونه ساترا لعيوبه بين أظهر الناس مع احتمالهم ارتكاب القبيـح فى الخلوة فجعل الشارع ستره عيوبه فى الملاء طريقا و دليلا على كونه غير مرتكب للقبيح مطلقا فيحكم بعدالته أيضا.

و جعل طريقا ثالثا أيضا نافعا لمن ليس له معاشـرة مع شـخص إلا فى أوقات حضور الصـلاة مع الجماعة، فمن حضـر جماعة المسلمين يحكم بعدالته و انه لا يرتكب القبائح الشرعية مع الجهل بأحوال ذلك الشخص الحاضر فى جماعة المسلمين.

بل لحضور الشخص صلاة الجماعة ثلاث فوائد.

احـداها: ان تـرك الجماعة مع المسـلمين بدون علة بحيث يعد إعراضا عنها من أعظم العيوب فمن تركها كذلك ليس ساترا لعيوبه بل هو مظهر لها.

و الثانية: انه من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على انه يصلى.

و الثالثة: ان حضوره للجماعة دليل شـرعى على كونه تاركا لما نهى اللّه عنه و عاملا بكل ما أمر اللّه تعالى به و قد أشار الى كل واحد من الأمور فى الخبر فتدبر فيها «١».

و لكن فيه: ان المترائى من السؤال بالنظر الابتدائى و ان كان يعطى كون

---

(١) صلاة العلامة الحائرى/ ٣٥۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲

....

السؤال عن الأمارهٔ المعرفهٔ للعدالهٔ بعد العلم بتحققها الا ان دقیق النظر فی الخبر کما ذکرنا یعطی کون السؤال عما هو المراد من العدالهٔ عند أئمهٔ أهل البیت علیهم السلام لما ذکرنا من اختلاف فقهاء المسلمین فی معناها هذا.

اشکال من العلامهٔ البروجردی فی مقال العلامهٔ الحائری و دفعه.

یظهر من تقریر أستاذنا العلامهٔ البروجردی (قدس) بعد اشکاله علی العلامهٔ الحائری (قدس) بان کل ما ذکره خلاف ظاهر الخبر: انه لا معنی لجعل امارهٔ لمعرفهٔ العدالهٔ و بیانها، ثم جعل امارهٔ لتلک الامارهٔ و معرفا لذلک المعرف لعدم الاحتیاج الی جعل الأمارهٔ المعرفهٔ حینئذ أصلا فیکون جعلها لغوا، مع ان مجرد الحضور لجماعهٔ المسلمین لا ینافی عدم کونه ساترا لعیوبه فکیف یجعل طریقا فی قبال الستر للعیوب «۱».

و لا یخفی: أن التأمل فی مقال العلامهٔ الحائری (قدس) یعطی بأنه لا یرید (قدس) جعل أمارهٔ لمعرفهٔ الامارهٔ علی العدالهٔ، بل یرید انه جعل الشارع أمارات متعددهٔ لبیان حقیقیهٔ العدالهٔ بعضها أسهل من بعض فإن معرفهٔ العدالهٔ بالستر و العفاف و انه تارک للقبائح یحتاج إلی معاشرهٔ تامهٔ فی جمیع الحالات و هذا لا یتفق لغالب الناس، فجعل امارهٔ لتشخیص العدالهٔ أسهل من سابقته و هو کونه ساترا لعیوبه بین أظهر الناس، ثم جعل طریقا ثالثا أسهل من سابقیه لمعرفهٔ العدالهٔ و هو حضوره جماعهٔ المسلمین فتدبر.

و بما ذکرنا یظهر حال النقاش الأخیر لأنه لم یرد قدس جعل امارهٔ لستر العیوب حتی یتوجه علیه ما ذکره بل أراد انه جعل أمارهٔ أسهل من سابقتها لمعرفهٔ العدالهٔ.

فتدبر.

و لکن یتوجه علی العلامهٔ الحائری (قدس) کما فی التقریر: ان ظاهر الخبر بقرینهٔ قوله علیه السّلام: و یکون منه التعاهد إلخ ان ستر العیوب و الحضور لجماعهٔ المسلمین

---

(۱) نهایهٔ التقریر ج ۲/ ۲۷۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳

....

معا طریق و امارهٔ علی العدالهٔ لا کل واحد منهما.

بیان من بعض الأساطین فی المراد بالعدالهٔ فی الخبر

اشارهٔ

و منها: ما افاده بعض الأساطین دام ظله و حاصله:

ان ظاهر قوله علیه السّلام: ان تعرفوه بعد قول السائل بم تعرف عدالهٔ الرجل انه انما سئل عما یعرف و یستکشف به العدالهٔ لأنه من البعید ان یکون السؤال عن ماهیتها و حقیقتها لان المعرف المنطقی اصطلاح حدث بین المنطقیین فیکون وزان السؤال وزان قولنا بم یعرف الشیء الفلانی، أو الشخص المعین فان المراد بمثله فی المحاورات العرفیهٔ الدارجهٔ هو السؤال عما ینکشف به الشیء و ما یدل

علیه لا السؤال عن حده و رسمه.

أضف الی ذلک انه علیه السّلام لم یذکر فی الجواب ان العدالهٔ هی الستر و العفاف بل قال ان تعرفوه بالستر و العفاف فجعل المعرف اشتهار الرجل و معروفیته بهما لا نفس الستر و العفاف، و من البدیهی أن الاشتهار بهما لیسا بحقیقهٔ العدالهٔ و انما حقیقتها لو کانت الجملهٔ معرفا منطقیا هو الستر و العفاف کما لا یخفی.

مع ان العفاف هو الامتناع عما لا یحل و هو من الأفعال الخارجیهٔ لا النفسانیهٔ فضلا عن ان یکون من الصفات النفسانیهٔ لان العفیف من لم یرتکب الحرام فی الخارج.

نعم ذکر علماء الأخلاق أن العفهٔ من صفات النفس الا انه اصطلاح مستحدث بینهم و لا یمکننا حمل العفاف الواردهٔ فی کلمات الأئمهٔ علیهم السّلام علیه.

کما ان الستر یعنی التغطیهٔ و هی کنایهٔ عن عدم ارتکاب المحرمات فکان بینه و بینها حاجزا و غطاء فهو مثل العفاف من الأفعال الخارجیهٔ لا النفسانیهٔ فضلا عن ان یکون من الصفات النفسانیهٔ.

و اما قوله علیه السّلام: کف البطن و الید و الفرج و غیرها من الأفعال المذکورهٔ فی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴

....

الخبر فواضح لا خفاء فیه فضلا عن کونها من الصفات النفسانیهٔ ا ه «۱».

بیان مواقع النظر فی مقاله

توضیح النظر فیما افاده دام ظله یظهر بعد التأمل فیها ذکرناه فی توضیح الخبر الشریف و حاصله:

ان ظاهر الخبر بدوا و ان کان السؤال عن الأمارهٔ المعرفهٔ للعدالهٔ الا ان مقتضی التأمل فی جواب الامام علیه السّلام حیث تعرض لبیان طریق إثباتها بعد الفراغ عن بیان ما هو المراد بالعدالهٔ یعطی کون غرض السائل أیضا إرادهٔ الأمرین.

و بالجملهٔ لا نرید ان السؤال عن المعرف المنطقی حتی یکون قول الراوی بم تعرف العدالهٔ؟ بصیغهٔ المجهول من باب التفعیل حتی یتوجه علیه ما ذکره.

بل المراد ان سؤال ابن ابی یعفور انما هو عن مجرد ما أرید بالعدالهٔ فی لسان أئمهٔ أهل البیت علیهم السّلام فی قبال مثل أبی حنیفهٔ و نظرائه.

و قد أشرنا ان قوله علیه السّلام: ان تعرفوه إلخ لا ینافی إرادهٔ ما هو المراد من العدالهٔ لأن المعرفیهٔ المأخوذهٔ فی الجواب انما أخذت لأجل تعریف أصل العدالهٔ و افادهٔ ماهیتها.

مع انه یمکن ان یقال انه لا یلائم جعل الاشتهار بالعفاف و الستر معرفا للعدالهٔ أیضا و انما الحقیق لو کانت الجملهٔ معرفهٔ للعدالهٔ أن یجعل نفس العفاف و الستر المعروفیهٔ بهما.

و اما قوله ان العفاف و الستر من الأفعال الخارجیهٔ ففیه انه کما أشرنا انه فسر الستر و العفاف بالحیاء فالمراد بالعفاف و الستر هو الستر عن اللّه تعالی و الاستحیاء منه تعالی و هو صفهٔ نفسانیهٔ کما لا یخفی.

ثم ان قوله ان المعرف المنطقی اصطلاح حدث بین المنطقیین غیر واضح ضرورهٔ أن المنطق علی ما هو المعروف من المعلم الأول أرسطو فلم یکن حادثا بعد

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۶۴

....

الإسلام و الی ما ذکرنا یشیر الحکیم السبزواری.

ألفه الحکیم ارسطالیس میراث ذی القرنین القدیس

و مراد من یقول ان مراد الامام علیه السّلام بیان المعرف المنطقی للعدالة هو ما ذکرناه من کونه لبیان ما هو المراد منها فی الشریعة لا بیان حدها و رسمها المصطلح علیه فی المنطق فتدبر.

فظهر مما ذکرنا: ان العفاف و الستر، بل کف النفس و الفرج، و الید و اللسان لا یطلق علی الشخص الا من کان الحیاء و العفة حالة ثابتة له، و کان کف بطنه و فرجه و یده و لسانه عن المعاصی و القبائح کیفیة راسخة فی ذهنه، و یعبر عن هذه الحالة فی کلماتهم بالملکة فمن اجتنب عنها أحیانا بعد التوبة عن المعصیة، أو کان قریب العهد بالبلوغ و لم یبتل بعد بالمعاصی مع عدم حصول الملکة لهما لا یکون عادلا لعدم حصول الملکة له بل و لا فاسقا لعدم ارتکاب المعصیة.

و لک ان تتفطن بما ذکرنا ان عبارات الفقهاء فی تعریف العدالة و ان کانت مختلفة الا ان غرضهم واحد و الاختلاف انما هو فی التعبیر.

بیان من العلامة الشعرانی فی ان اختلاف عبارات الفقهاء فی تعریف العدالة انما هو فی مقام التعبیر

و لقد أجاد فی ذلک أستاذنا العلامة الشعرانی رحمه اللّه فی حاشیة الوافی فقال:

«ان عبارة الفقهاء و ان اختلفت فی تعریف العدالة لکن غرضهم منها واحد و قال فی کشف اللثام النزاع لفظی و هو حق و اختلافهم انما هو فی التعبیر و تعریف بعضهم اجمع و قیوده و احترازاته أظهر، و طرده و عکسه أوضح، و بعضهم سامح فلم یذکر بعض القیود لا لکونه غیر معتبر فی نظره، و أحسن التعاریف و اجمعها تعریف العلامة رحمه اللّه و غیره: بأنها کیفیة نفسانیة راسخة تبعث علی ملازمة المروة و التقوی، فإنه راعی شرائط التعریف المنطقی و ذکر الجنس العالی الذی وقعت العدالة تحته و هو الکیف من المقولات العشرة ثم قیده بقیوده و ان الکیف له أربعة أنواع فبین ان العدالة کیف نفسانی، و الکیف النفسانی أیضا نوعان راسخة تسمی بالملکة و غیر راسخة تسمی

....

حالا، ثم ذکر ان العدالة من النوع الأول و لما کانت الملکات أنواعا عدیدة بیّن فصلها الممیز عن غیرها.

و اما سائر التعریفات فلم یراعوا فیها الشرائط المنطبقة بهذا الوضوح و ان کان مرادهم ذلک قطعا مثلا من لم یعبر بالملکة النفسانیة و قال العدالة هی الاجتناب عن الکبائر مثلا فلیس مقصوده ان من اجتنب عنها اتفاقا، أو لقرب عهده بالبلوغ و عدم تنبهه للمعاصی مع عدم حصول ملکة راسخة فیه یکون عادلا.

و کذلک من لم یذکر المروة فی صفات العادل لیس مقصوده ان کل سفیه لا یعرف الحسن و القبح، أو بذی و قیح لا یلتزم باجتناب القبائح فهو عادل یصح الصلاة خلفه.

و الدلیل علی صحة هذا التعریف تتبع موارد الاستعمال کسائر اللغات و الاصطلاحات کما ان علماء المعانی و البیان بعد تتبع موارد

استعمال الفصيح و البليغ عرفوا ان الناس لا يطلقون هاتين الكلمتين الأعلى من له ملكة الإتيان بالكلام الخالى عن التنافر و التعقيد و ضعف التأليف المطابق لمقتضى الحال، كذلك عرف الفقهاء ان العادل و الورع، و المعروف بالستر و العفاف، و المتقى و من يثق بدينه، و أمثال ذلك لا يطلق فى عرف الناس المتشرعة و غيرهم الأعلى من له ملكة تبعثه على فعل الواجبات و اجتناب الكبائر و مخالفات المروة فيحمل ما ورد فى الأحاديث من الألفاظ الدالة على العدالة على صاحب الملكة المذكورة» «۱».

فالإنصاف: ان تعريف المشهور بين المتأخرين و فى طليعتهم الفاضلين و الشهدين من ان العدالة كيفية نفسانية راسخة تثبت على ملازمة التقوى، أو هى مع المروة لا غبار عليه و يمكن استفادته من الخبر الشريف.

أعراض بعض الأساطين عن تعريف المشهور غير وجيه

فعلى هذا لا وجه لإعراض بعض الأساطين دام ظله عن تعريف المشهور المذكور فى

---

(۱) هامش الوافى ج ۲ م ۹/ ۱۵۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷

....

المتن و تعليقته عليه بقوله: «بل العدالة عبارة عن الاستقامة فى جادة الشرع و عدم الانحراف عنها يمينا و شمالا» بل هو كر على ما فر كيف لا؟! و قد صرح كما فى تقرير بحثه «ان الاستقامة فى جادة الشرع يعتبر ان تكون مستمرة بأن تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف فالاستقامة فى حين دون حين كما فى شهر رمضان، أو المحرم، أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة فى شيء فان المكلف لا يكون مستقيما بذلك فى الجادة و لا سالكا لها بداع الخوف أو رجاء الثواب» «۱».

و هل هذا الا عبارة اخرى عن الملكة كما صرح بذلك فى تقريره الأخر قال:

«انه ظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون مراد من فسرها بالملكة هو رسوخ الخوف فى النفس لا انها ملكة كملكة الشجاعة و الجود» «۲».

ذكر الملكة فى تعريف العدالة أوجب غموضا و انحرافا

و لا يخفى ان التعبير بالملكة أوجب غموضا فى النيل بحقيقة العدالة عند بعضهم و رأوا ان مقتضى التعبير بالملكة عدم صدور المعصية عن المتصف بها فيندر المتصف بالعدالة مع ترتب أحكام كثيرة عليها و لذا قالوا ان العدالة هى مجرد ترك المعاصى فعن الوحيد البهبهانى: «ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصى انما يكون فى غاية الندرة ان فرض تحققه و بديهى ان العدالة مما تعم به البلوى و تكثر اليه الحاجات فى العبادات و المعاملات فلو كان الأمر كما يقولون لزم اختلال النظام- مع ان القطع حاصل بأنه لم يكن فى زمان المعصومين صلّى اللّه عليه و آله على هذا النهج.

أ لا ترى انه ورد فى ان إمام الجماعة إذا أحدث أو حدث له مانع أخر أخذ بيد أخر و اقامه مقامه».

و واقفة السيد الصدر فى محكى شرح الوافية و أوضحه بأن الوسط بين البلادة

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۵۸

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۲۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸

....

و الجربذة یسمی حکمة، و بین إفراط الشهوة و تفریطها هی العفة، و بین الظلم و الانظلام هی الشجاعة، فاذا اعتدلت هذه القوی حصلت کیفیة واحدة شبیهة بالمزاج و بعد حصولها یلزمها التقوی و المروة.

و هذه الصفة الحمیدة تکون فی الأوحدی الذی لا یسمع الدهر مثله الا نادرا و الاحتیاج إلی العدالة عام لازم فی کل طائفة من کل فرقة من سکان البر و البحر حفظا لنظام الشریعة ا ه.

و قد عرفت مما لا مزید علیه انهم لم یریدوا بالملکة ما فی کلام العلمین فان ما ذکره السید الصدر هی العدالة الأخلاقیة حیث فسرها علماء الأخلاق بأنها ملکة یقتدر بها العقل العملی علی تعدیل القوی الثلاث من العاقلة و الشهویة و الغضبیة علی حسب ما یقتضیه العقل النظری، و قد أشرنا بعدم اعتبارها فی العدالة التی هی موضوعة للأحکام الشرعیة، بل المراد بها الحالة الثابتة فی النفس و هی حالة رسوخ الخوف من اللّه تعالی فی النفس باعثة علی فعل الواجبات و ترک المحرمات، و هی ذات مراتب متفاوتة أعلاها مرتبة العصمة، و أدناها العدالة المعتبرة فی إمام الجماعة و قبول الشهادة و نحوها، و هی الحالة الباعثة فی الأحوال المتعارفة- و ان کانت بحیث یغلب علیها أحیانا فعل المعصیة أو ترک الواجب إذا کان مقتضیهما أقوی منهما- فلا ینافی ملکة العدالة فعل کبیرة أو ترک واجب علی سبیل الاتفاق إذا ندم علی فعل المعصیة و ترک الواجب و تاب.

هذا کله بالنسبة إلی خبر عبد اللّه بن ابی یعفور.

أخبار أخر تدل علی اعتبار العدالة فی الشاهد

و هنا أخبار أخر تدل علی اعتبار العدالة فی الشاهد نشیر إلی جملة منها.

کخبر مسمع بن عبد الملک عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

ان أمیر المؤمنین علیه السّلام کان یحکم فی زندیق إذا شهد علیه رجلان عدلان مرضیان و شهد له الف بالبراءة یجیز شهادة الرجلین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹

....

و تبطل شهادة الألف لأنه دین مکتوم «۱».

و خبر زید بن علی عن أبیه عن آبائه علیهم السّلام قال:

سئل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عن الساحر فقال إذا جاء رجلان عدلان فیشهدان علیه فقد حل دمه «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی شهادة المملوک.

إذا کان عدلا فإنه جائز الشهادة ان أول من رد شهادة المملوک عمر بن خطاب الخبر «۳» و خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: لا بأس بشهادة المملوک إذا کان عدلا «۴».

و خبر حماد بن عثمان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

لا تقبل شهادة النساء فی رؤیة الهلال و لا یقبل فی الهلال الا رجلان عدلان «۵».

و بالإسناد مثله الا انه قال و لا فی الطلاق الا رجلان عدلان «۶».

و خبر داود بن الحصین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث طویل قال:

لا یجوز شهادهٔ النساء فی الفطر الا شهادهٔ رجلین عدلین «۷».

و فی خبر آخر له عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

ان اللّه أمر فی الطلاق بشهادهٔ رجلین عدلین فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد. و کان أمیر المؤمنین یجیز

---

(۱) الوسائل باب ۵۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۵۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۳) الوسائل باب ۲۳ من أبواب الشهادات ح/ ۳

(۴) الوسائل باب ۲۳ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۵) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۱۷

(۶) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۱۷

(۷) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۳۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰

....

شهادهٔ المرأتین فی النکاح عند الإنکار و لا یجیز فی الطلاق الا شاهدین عدلین الخبر «۱».

و عن تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال فی قوله تعالی.

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ «۲» قال لیکونوا من المسلمین منکم فان اللّه انما شرف المسلمین العدول بقبول شهادتهم و جعل ذلک من الشرف العاجل لهم و من ثواب دنیاهم «۳».

و خبر عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

فی رجل شهد علی شهادهٔ رجل فجاء الرجل فقال انی لم اشهد قال: تجوز شهادهٔ أعدلهما و ان کانت عدالتهما واحدهٔ لم تجز شهادته «۴».

و نحوه خبره الأخر و خبر ابن سنان «۵».

الی غیر ذلک من الاخبار.

و قد ورد اخبار ذکر فیها لقبول الشهادهٔ عناوین أخر کعنوان الخیّر، و العفیف و الصائن، و الصالح، و الستر، و العفاف الی غیر ذلک.

کخبر عمار بن مروان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام. «۶»

فی الرجل یشهد لابنه و الابن لأبیه و الرجل لامرأته فقال:

---

(۱) الوسائل باب ۲۴ من أبواب الشهادات ح/ ۳۵

(۲) البقرهٔ: ۲/ ۲۸۲

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲۲

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۶) الوسائل باب ۴۶ من أبواب الشهادات ح/ ۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱

....

لا بأس بذلک إذا کان خیّرا «۱».

و خبر ابی بصیر عنه علیه السّلام قال:

لا بأس بشهادة الضیف إذا کان عفیفا صائنا «۲».

و خبر عبد الکریم بن ابی یعفور عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

تقبل شهادة المریة و النسوة إذا کن مستورات من أهل البیوتات معروفات بالستر و العفاف مطیعات للأزواج تارکات للبذاء و التبرج الی الرجال فی أندیتهم «۳».

و خبر السکونی عن جعفر عن أبیه علیهما السّلام:

ان شهادة الأخ لأخیه یجوز إذا کان مرضیّا و معه شاهد أخر «۴».

و فی خبر قاسم بن سلیمان فی شهادة القاذف إذا تاب.

فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام: کان ابی یقول إذا تاب و لم یعلم منه الا خیرا تجوز شهادته قال نعم الخبر «۵».

و خبر علاء بن سیابة عن ابی عبد اللّه عن ابی جعفر علیهما السّلام.

قلت فالمکاری و الجمّال و الملاح فقال و ما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا کانوا صلحاء «۶».

الی غیر ذلک من الاخبار.

و المتحصل من مجموع هذه الاخبار بعد إرجاع بعضها الی بعض هو الذی استفدناه من صحیح عبد اللّه بن ابی یعفور فان الخیّر هو الذی یکون له ملکة إتیان الخیرات، و لا یقال للرجل انه خیّر إلا إذا استمر منه عمل الخیر، و الصائن هو الذی

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۹

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۰

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲۰

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۹

(۵) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۶) الوسائل باب ۳۴ من أبواب الشهادات ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲

....

له ملکة ترک المعاصی مع وجود المقتضی للارتکاب و العفیف الصائن هو الذی تکون له ملکة العفة و الحیاء و الصیانة و الامتناع عما لا یحل.

ذکر اخبار توهم خلاف ما ذکرنا و دفعه

و قد ورد اخبار توهم خلاف ما ذکرناه فی الشاهد فإن أمکن إرجاعها الی ما ذکرنا فبها و الا فیحمل علی التقیهٔ، أو یؤل.

کخبر عبد اللّه بن مغیرهٔ قال:

قلت لأبی الحسن الرضا علیه السّلام رجل طلق امرأته و استشهد شاهدین ناصبیین قال کل من ولد علی الفطرهٔ و عرف بالصلاح فی نفسه جازت شهادته «۱».

و خبر صالح بن عقبهٔ عن علقمهٔ قال:

قال الصادق علیه السّلام و قد قلت له یا بن رسول اللّه عمن تقبل شهادته و من لا تقبل فقال یا علقمهٔ کل من کان علی فطرهٔ الإسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادهٔ مقترف بالذنوب فقال یا علقمهٔ لو لم تقبل شهادهٔ المقترفین للذنوب لما قبلت الا شهادهٔ الأنبیاء و الأوصیاء لأنهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالهٔ و الستر و شهادته مقبولهٔ و ان کان فی نفسه مذنبا و من اغتابه بما فیه فهو خارج من ولایهٔ اللّه داخل فی ولایهٔ الشیطان «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

لو کان الأمر إلینا لأجزنا شهادهٔ الرجل إذا علم منه خیر مع یمین الخصم فی حقوق الناس «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۵

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳

....

الی غیر ذلک من الاخبار.

فإن قوله علیه السّلام فی خبر ابن المغیرهٔ، حیث لم یکتف بقبول شهادهٔ الناصبیین أوردها و لکن قال: «ان من ولد علی الفطرهٔ و عرف بالصلاح جازت شهادته» و هو یدل بوضوح علی ان شرط قبول الشهادهٔ معروفیهٔ الشاهد بالصلاح، فیکون قوله هذا کنایهٔ علی ان الناصب لا- صلاح له، و لعل عدم التصریح برد شهادهٔ الناصبی لجههٔ أو جهات کانت فی مقال الامام علیه السّلام، و واضح ان المعروفیهٔ بالصلاح امارهٔ غالبهٔ علی وجود ملکهٔ العدالهٔ فیکون من الاخبار المتعرضهٔ لطریق العدالهٔ کما سنشیر إلیها فارتقب.

و ان شئت قلت ان الظاهر منه جواز شهادهٔ کل من ولد علی الفطرهٔ و لم یعلم خروجه عنها بحیث کان مقتضی الاستصحاب بقائه علیها، و کان معروفا بالصلاح فی نفسه، و واضح ان الناصبی خارج عن الفطرهٔ، و غیر صالح فی نفسه.

فان تم ما ذکرنا فهو و الا فیحمل الخبر علی التقیهٔ.

و ظاهر خبر صالح بن عقبهٔ یدل علی ان من ولد علی فطرهٔ الإسلام تقبل شهادته فیستفاد منه ان المسلم تقبل شهادته مطلقا الا إذا علم منه الفسق، و هو خلاف أکثر أخبار الباب فیحمل صدر الخبر علی کونه بصدد بیان الطریق إلی العدالهٔ لا العدالهٔ نفسها.

و ربما یستظهر من ذیل الخبر اعتبار کون الرجل معروفا بالعدالهٔ و الستر کما دل علیه خبر ابن ابی یعفور المتقدم لا مجرد عدم رؤیهٔ الذنب منه و عدم شهادهٔ الشاهدین علیه و الا فیصیر الخبر غیر معمول به.

قال أستاذنا العلامهٔ الشعرانی فی ذیل الخبر:

«الحق تأویل هذا الخبر بما لا ینافیه مثل ان یکون المرکوز فی ذهن السائل من العدالهٔ کون الرجل فی أعلی مدارج الزهد و التقوی بان لا یحتمل فی حقه ترک أوامر اللّه تعالی أصلا و هو مقام المعصومین علیهم السّلام و العلم بالعدالهٔ لا ینافی صدور

....

صغیرة منه کما ان الجود و الکرم لا ینافی احتمال المنع فی بعض أوقات الغضب» «۱» هذا کله فیما یتعلق بالعدالة نفسها.

الأخبار الدالة علی ما یکون امارة علی عدالة الشاهد

و هناک اخبار تدل علی ما یکون امارة علی عدالة الشاهد.

کصدر خبر ابن العلقمة المتقدم أنفا فلاحظ «۲».

و خبر یونس عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سئلته عن البینة أو أقیمت علی الحق أ یحل للقاضی ان تقضی بقول البینة فقال خمسة أشیاء یجب علی الناس الأخذ بظاهر الحکم: الولایات، و المناکح، و الذبائح، و الشهادات و الأنساب فإذا کان ظاهر الرجل مأمونا جازت شهادته و لا یسئل عن باطنه «۳».

أفید انه یحتمل ان یکون المراد بکونه مأمونا، المأمونیة فی مقام أداء الشهادة فإن کان مأمونا عن الکذب فیها، کما یحتمل ان تکون المراد المأمونیة المطلقة بأن کان مأمونا ظاهرا عن ارتکاب المعاصی مطلقا.

و خبر علاء بن سیابة قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن شهادة من یلعب بالحمام قال لا بأس إذا کان لا یعرف بفسق «۴».

ظاهره عدم کون اللعب بالحمام فی نفسه موجبا للفسق.

و خبر إبراهیم بن زیاد الکرخی عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السّلام قال:

من صلی خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فی جماعة فظنوا به خیرا و أجیزوا شهادته «۵».

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ذیل ح/ ۱۳- ۳

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ذیل ح/ ۱۳- ۳

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ذیل ح/ ۱۳- ۳

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۶

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۲

....

و خبر أحمد بن عامر الطائی عن أبیه عن الرضا عن آبائه عن علی علیهم السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غیبته «۱».

و قریب منه خبر عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه علیه السّلام «۲».

و خبر حریز عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

فی أربعة شهدوا علی رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان و لم یعدل الآخران فقال إذا کانوا أربعة من المسلمین لیس یعرفون بشهادة

الزور أجیزت شهادتهم جمیعا إلخ «۳».

الی غیر ذلک من الاخبار.

هذا ما یتعلق بعدالة الشاهد.

اعتبار عدالة إمام الجماعة من منفردات الإمامیة

اشارة

و اما بالنسبة الی امام الجماعة فاعتبار العدالة فیه کأنه من منفردات الإمامیة و لکن لم یکن فی اخبار الباب لفظة العدالة.

موقف الاخبار فی اعتبار عدالة إمام الجماعة

نعم ورد فی خبر علی بن راشد عن أبی جعفر علیه السّلام.

لا تصل الا خلف من تثق بدینه «۴».

و خبر فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال.

لا صلاة خلف الفاجر «۵».

و خبر سعد بن إسماعیل عن أبیه قال:

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۵

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۶

(۳) الوسائل باب ۴۰ من أبواب الشهادات ح/ ۱۸

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۹- ۸- ۵

(۵) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۹- ۸- ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۶

....

قلت للرضا علیه السّلام رجل یقارف الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلی خلفه؟ قال لا «۱».

و خبر ابی عبد اللّه السیاری صاحب موسی و الرضا علیهما السّلام «۲» قال:

قلت لأبی جعفر قوم من موالیک یجتمعون فتحضر الصلاة فیقدم بعضهم فیصلی بهم جماعة فقال إذا کان الذی یؤم بهم لیس بینه و بین اللّه طلبة فلیعمل «۳».

و ما رواه الشهید فی الذکری عن الصادق علیه السّلام:

ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال لا صلاة لمن لا یصلی فی المسجد مع المسلمین الا من علة و لا غیبة الا لمن صلی فی بیته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعة المسلمین سقطت عدالته و وجب هجرانه و ان رفع الی امام المسلمین أنذره و حذره و من لزم جماعة المسلمین حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته «۴».

الی غیر ذلک.

فقد ظهر مما ذکرنا انه لیس فی شیء من الاخبار الواردة فی باب الجماعة ما یدل علی اعتبار العدالة بعنوانها فی إمام الجماعة بل الوارد فیه النهی عن الصلاة خلف الفاسق، أو من لا نثق بدینه، أو مقارف الذنوب، و نحو ذلک من العناوین.

نعم ورد الصلاة خلف من تثق بدینه، أو من لم یکن بینه و بین اللّه طلبة، و هما غیر عنوان العدالة.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱۰.

(۲) قال أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) کما فی نهایة التقریر ج ۲/ ۲۷۹ «ان توصیفه بأنه صاحب موسی و الرضا علیهما السلام لا یلائم مع ما فی رجال النجاشی فی ترجمة الرجل الذی اسمه أحمد بن محمد بن سیار: من انه کان من کتاب ال طاهر فی زمن ابی محمد علیه السّلام».

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱۲

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۷

....

و لکن کما أفید یمکن ان یستفاد اعتبارها فی إمام الجماعة من اعتبارها فی الشاهد بملاحظة عدم الفرق بینه و بین إمام الجماعة من هذه الجهة.

مع ان النهی عن الصلاة خلف الفاسق یکفی فی ذلک لوضوح التقابل بین الفسق و العدالة بین المتشرعة تقابل التضاد أو غیره، فالنهی عن الصلاة خلف الفاسق یرجع الی مانعیة الفسق و اعتبار العدالة فی إمام الجماعة «۱».

أضف الی ذلک تسالم الأصحاب علی اعتبارها فیه و انه مما انفردت به الإمامیة إذا أحطت خبرا بما ذکرنا بعد إرجاع بعضها الی بعض تعرف العدالة المعتبرة شرعا فی الموارد المختلفة و انها عبارة عن ملکة، أو حالة نفسانیة باعثة علی التقوی من الإتیان بالواجبات و ترک المحرمات.

و تعرف ضعف سائر الأقوال فی المسئلة فی باب العدالة و لعلها نشأت عن النظر البدوی الی بعض هذه الاخبار.

و لعله لذا ذهب بعض الی ان العدالة هی الحسن الظاهر و لم یتفطن انها بصدد بیان ما هو الامارة للعدالة لا بیان ماهیتها و حقیقتها، کما ان من ذهب الی أنها مجرد الإسلام مع عدم ظهور الفسق لعله نظر الی خبر ابن المغیرة حیث قال علیه السّلام کل من ولد علی الفطرة أجیزت شهادته.

فلا یهمنا التعرض لسائر الأقوال و الدخول فی النقض و الإبرام مع قائلیهما بعد ما اتضحت حقیقة الحال.

و ان أبیت عن معرفة حقیقة العدالة و ما هو المراد منها من اخبار الباب التی فی طلیعتها خبر ابن ابی یعفور الوارد فی بیان حقیقة العدالة و ما هو المراد منها و لکن لا ینبغی الإشکال فی أخذ عنوان العدالة موضوعة للاحکام و الآثار فی الشریعة المقدسة و کل عنوان مأخوذ فی لسان الشریعة إذا لم یکن له بیان من الشارع یحمل علی المعنی العرفی منه، و واضح انه کما ذکرنا و افاده بعض الأساطین دام ظله ان العدالة

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۴۷

---

(۱) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۷۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۸

....

بحسب معناها العرفى هى الاستقامة فى جادة الشريعة و عدم الانحراف عنها يمينا و شمالا حسبما فصله «۱».

الاستقامة فى جادة الشريعة عبارة أخرى عن الملكة أو الحالة أو ما أشبه ذلك

و لعمر الحق ان مجرد الاستقامة من دون ان يكون ذلك منه حالة ثابتة و كيفية راسخة فى النفس لا تعد عدالة، و لا تطلق العدالة على من يكون كذلك بل لا بد و ان يكون الرجل ذا حالة و كيفية بحيث يكون ذلك منه كالطبيعة الثابتة له.

فالإنصاف ان التعبير بالاستقامة فى الجادة مساوق للتعبير بالملكة أو الحالة أو ما أشبه ذلك فالنزاع لفظى.

و قد صرح بعض الأساطين دام ظله انه لا بد و ان تكون الاستقامة مستمرة كالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق انه مستقيم فإن الاستقامة فى بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما أشرنا و احتملنا ان يكون هذا هو المراد بالملكة فى كلام من اعتبرها فى العدالة فإن بذلك ترتفع المخاصمة من البين و تقع المصالحة بين الطرفين «۲».

ينبغى التنبيه على أمور

الأمر الأول: فى حكم اشتراط المروة فى العدالة

اشارة

ربما يعتبر فى العدالة التحرز عن منافيات المروة و قد عرفت عن العلامة و من تأخر عنه تقييد الملكة النفسانية بالبعث على ملازمة التقوى و المروة، و هو المشهور بين المتأخرين بل قد يقال كما تقدم اعتبارها من كل منهم و ان لم يصرحوا به فى التعريف و لذا ترى الماتن (قدس) لم يأخذها فى تعريف العدالة هنا و قد أخذها فى تعريفها فى كتاب الصلاة.

---

(۱) لاحظ التنقيح ج ۱/ ۲۵۹۱.

(۲) التنقيح ج ۱/ ۲۷۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۹

....

و اما القدماء فقد يقال انه لم يظهر منهم اعتبارها الا ما يلوح عن الشيخ فى المبسوط حيث ذكر ان العدالة فى اللغة ان يكون الإنسان متعادل الاجزاء متساويا فى الشريعة من كان عدلا فى دينه و فى مروته عدلا فى أحكامه.

و اما كلام غيره ممن تقدم عن العلامة فقد يقال انه لا دلالة فيه على اعتبارها بل و لا اشعار على ذلك، بل ربما استظهر عدم اعتبارها

من بعض العبائر فعن ابن حمزة فى موضع من الوسيلة ان العدالة فى الدين الاجتناب عن الكبائر، و عن المفيد فى المقنعة ان العدل من كان معروفا بالدين و الورع و الكف عن محارم اللّه، و عن ابن إدريس حد العدل هو الذى لا يخل بواجب و لا يرتكب قبيحا، فان ظاهر العبارة حصر العدالة فيما ذكر.

فما عن نجيب الدين نسبة اعتبارها الى العلماء بل عن الحويزى الإجماع على اعتبارها غير وجيه.

الا ان يقال ارادة ذلك من كل أحد و ان أهمل بعضهم ذكرها.

و القائلون باعتبارها أعم من ان يكون فى الكاشف، أو المنكشف، أو اعتبارها فى الكاشف دون المنكشف، أو اعتبارها فى الكاشف و المنكشف معا، حكى الأخير عن حجة الإسلام الشفتى الأصفهانى (قدس).

و المراد باعتبارها فى الكاشف اعتبارها فى حسن الظاهر الكاشف عن العدالة كما ان المراد باعتبارها فى المنكشف اعتبارها فى معنى العدالة.

و كيف كان توضيح الحال يستدعى البحث فى موردين الأول فى معنى المروة و الثانى فى وجه اعتبارها.

المورد الأول معنى المروة المعتبرة فى العدالة

قد يقال: ان المروة أصلها على فعولة، قلبت الهمزة و أو فأد غمت فيها و هى لغة كما عن جملة من اللغويين بمعنى الرجولية أو كمالها و ربما يقال: انها

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۰

....

بمعنى الإنسانية، لان مادتها، المرء و هو بمعنى الإنسان، يطلق على المذكر و المؤنث كالمراء و المراءة، و فسرت فى الاخبار باستصلاح المال، و بإصلاح المعيشة، و بوضع الرجل خوانه بفناء داره، و بتلاوة القرآن و عمارة المساجد، و اتخاذ الإخوان فى الحضر، و بذل الزاد، و حسن الخلق، و المزاح بغير معاصى اللّه فى السفر «۱».

و هذه الأمور- كما أفيد- كلها محاسن اخلاقية لا تكون دخيلة فى العدالة الشرعية و لم يردها الفقهاء أيضا «۲» لأنهم فسروها بالتجنب عن الأمور الدنية، أو عما لا يليق بأمثاله من المباحات، أو عما يسقط العزة عن القلوب، و يدل على عدم الحياء و عدم المبالات بمحاسن الأخلاق كالأكل فى السوق لغير السوقى، و كشف الرأس فى المجالس، و مد الرجل بين الناس و أمثال ذلك حتى ان بعضهم عبر عن العدالة بالاستحياء عن الخالق و المخلوق و الاستقامة على جادتى الشرع و العرف.

و قد يقال: ان المراد بمنافيات المروة: أن يفعل ما تنفر عنه عادة، و تختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمنة و الأمكنة «۳».

و قد يقال: كما فى المتن من كتاب الصلاة ان منافيات المروة تدل على عدم مبالاة مرتكبها بالدين.

و يظهر من أستاذنا العلامة الشعرانى (ره): ان مرتكب منافيات المروة إما ماجن و قيح لا يبالى بما يقال فيه و لا يلتزم بالحسن و القبح، و اما سفيه ضعيف العقل لا يعرف الحسن من القبيح، و على كل حال فهو صاحب صفة مذمومة عند الشارع ورد ذم أصحاب هذه الصفات و النهى عن معاشرتهم و الاعتماد عليهم فى الأمور «۴».

(۱) لاحظ باب معنى الفتوة و المروة من كتاب بحار الأنوار باب ۵۹ من أبواب كتاب الآداب و السنن ج ۷۶/ ۳۱۱

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۴۸

(۳) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۲

(۴) هامش الوافی ج ۲ م ۹/ ۱۵۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۱

المورد الثانی الوجوه التی یذکر لاعتبار المروة فی العدالة و ذکر بعض المناقشات فیها و دفعه

اشارة

یستدل لاعتبار المروة فی العدالة بوجوه.

الوجه الأول: فقرأت من خبر ابن ابی یعفور

منها: قوله علیه السّلام: ان تعرفوه بالستر و العفاف.

بتقریب ان یکون المراد ان تعرفوه بملکة نفسانیة و هیئة راسخة فی النفس بحیث تمنع لأجل الاستحیاء من اللّه تعالی عن ارتکاب القبائح الشرعیة و العرفیة و بالجملة ان یکون المراد منه الستر عن العیوب الشرعیة و العرفیة.

و منها: قوله علیه السّلام: کف البطن و الفرج و الید و اللسان.

بتقریب ان منافیات المروة غالبا من شهوات الجوارح فیستفاد منه ذلک.

و بالجملة المراد کف هذه الأعضاء عن مشتهیاتها التی یذم علیها شرعا و عرفا.

و منها: قوله علیه السّلام: و الدلالة علی ذلک کله إلخ:

بتقریب ان ستر جمیع العیوب لا یکاد یحصل الا بالاجتناب عن العیوب الشرعیة و العرفیة و ارتکاب منافیات عیوب عرفیة الا ان یقال ان ستر جمیع العیوب و ان کان یعم العیوب العرفیة أیضا إلا انه بقرینة تصریح صدر الخبر بدخالة خصوص الاجتناب عن الکبائر فی حقیقة العدالة یراد به خصوص ما أشیر إلیه فی الصدر و هو العیوب الشرعیة فیشکل تعمیمهما للعیوب العرفیة.

و لا یخفی ان الاستدلال بالفقرتین الاولتین ظاهر فی إرادة التحرز عن منافیات المروة فی المنکشف، کما انه علی الفقرة الأخیرة ظاهر فی إرادة اعتبارها فی الکاشف هذا.

و لکن ربما یناقش فی الاستفادة فان المنصرف من الستر و العفاف فی الفقرة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۲

....

الأولی بلحاظ صدوره من الشارع العیوب الشرعیة لا غیر فیکون المراد بالستر و العفاف الخوف و الحیاء عنه تعالی.

و بالجملة بمناسبة الحکم و الموضوع و ان الملقی هو الامام علیه السّلام قرینة متصلة ظاهرة فی صرفها الی العیوب و النقائص الشرعیة.

و کذا المراد بکف البطن و الفرج، و اللسان، و الید خصوص الکف عن معاصی اللّه لا مطلق مشتهیاتها، و کذا المراد بکونه ساترا لعیوبه علی الظاهر ساتریته لخصوص ما یعد منقصة و عیبا فی الشرع و هو المعاصی لا مطلق النقائص.

و ان کان فی نفسک فی استظهار الانصراف شیئا فبقرینة بعض النصوص الظاهرة فی حصر القادح فی العدالة بارتکاب الذنوب و المعاصی یتعین حمل العیوب علی خصوص العیوب الشرعیة التی عبارة عن المعاصی.

و ذلک کقوله علیه السّلام فی خبر صالح بن علقمة:

فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و ان کان فی نفسه مذنبا «۱».

و بالجملة قوله علیه السّلام فمن لم تره بعینک إلخ حاکم علی جمیع ذلک و یکون مفسرا للعیوب المذکورة فی الخبر.

و لکن رده سیدنا العلامة الخوانساری دام ظله: «بان انصراف العیوب الی ما یعد منقصة فی الشرع محل تأمل أ لا تری انه إذا قال المولی لا تتعرض لعیوب الناس فهل یقبل دعوی الانصراف الی ما یعد منقصة فی الشرع، کما انه لو قیل فی مدح أحد أنه ستیر عفیف فهل ینصرف الی الستر و العفاف بالنسبة إلی خصوص المحرمات و اما التمسک بمثل روایة علقمة فمع عدم الاشکال من جهة السند ففیه الاشکال من جهة ظهور التعارض کما سبق و لا مجال للحکومة فإن ظاهر الأدلة السابقة اعتبار

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۳

....

الوثاقة بالدیانة و اعتبار العدالة مع بیان الطریق من اجتناب الکبائر و ستر العیوب و الکف و مواظبة الصلوات الخمس فمع کفایة ما فی روایة علقمة ما الفائدة فیما ذکر و ما الداعی إلی التفصیل المذکور.

نعم یمکن الخدشة فی الاستدلال بما ذکر علی اجتناب ما ینافی المروة فإن ظاهر الصحیحة اعتبار ستر العیوب فی معرفة العدالة و سترها غیر الاجتناب عنها بل صدق الستر فیما کان شیء فی الواقع و ستر عن الغیر و مع فرض ظهور سائر الفقرات فی اعتبار الاجتناب تقع المعارضة فلا یبقی للصحیحة ظهور فیما ذکر» «۱».

قلت: و لمزید النظر فی روایة علقمة نذکر ما أفاده أستاذنا العلامة الشعرانی رحمه اللّه «ان روایة علقمة تدل علی ان الأصل العدالة و تقبل شهادة المسلم مطلقا الا إذ أعلم منه الفسق، و مقتضی الأصل و أکثر الأخبار عدم کفایة ذلک فالحق تأویل هذه الروایة بما لا ینافیها مثل ان یکون المرکوز فی ذهن السائل من العدالة کون الرجل فی أعلی مدراج الزهد و التقوی بان لا یحتمل فی حقه ترک أوامر اللّه تعالی أصلا و هو مقام المعصومین علیهم السّلام، و العلم بالعدالة لا ینافی احتمال صدور صغیره منه کما ان الجود و الکرم لا ینافی احتمال المنع فی بعض أوقات المعصیة» «۲».

بقی الکلام فی خدشته دام ظله فی الاستدلال بالصحیحة فقد عرفت ان قوله علیه السّلام ان یکون ساترا لجمیع عیوبه إلخ بصدد بیان طریق معرفة العدالة لا- بیان ماهیتها، و المراد منه ان من لم یرتکب معصیة و قبیحا فی الظاهر و أندیه الرجال بحیث یحرم علی المسلمین تفتیش ما ورائه و یجب علیهم تزکیته یحکم بعدالته فی مرحلة الظاهر و لو کان فی الواقع مرتکبا إیاها فلا معارضة بین الفقرات.

فظهر ان استفادة ترک منافیات المروة فیما أرید من العدالة فی الصحیحة غیر بعیدة.

(۱) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۳

(۲) الوسائل ج ۱۸/ ۲۹۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۴

....

ان قلت: لیس المراد بـالعیوب العیوب العرفیـة قطعـا إذ ربمـا یعـد (و العیـاذ بـاللّه) الایمان باللّه و رسوله و ترک المعاصـی و الاشـتغال بالطاعات عیبا عند العرف لا سیما عند بعض أهل زماننا.

کمـا ان عـدم مبالات الإنسان بالأمور المتعارفـة بین الناس و عـدم اسـتحیائه من غیر اللّه لا دلالـة علی عـدم اسـتحیائه من اللّه لأنه ربما یکون الإنسان مسـتغرقا فی ذات اللّه قاصـراً همه فیما یرجع الی النشأة الآخرة الباقیـة فلا یبالی بما هو ممـدوح، أو مـذموم لـدی أرباب الدنیا فلا تلازم بین عدم مبالاته بالأمور المتعارفة و عدم استحیائه من اللّه تعالی.

قلت: المراد بـالعیوب العرفیـة مـا تعـد عیوبـا فی عرف المتشـرعة فتریهم یعـدون بعض الأعمـال و الأفعـال عیبـا مع انه لم ینهی عنه فی الشریعة و لم یحرم من قبله.

أضف الی ذلـک ان ارتکـاب بعض منافیـات المروة غیر منـاسب للإنسـان بـل یکون هتکـا فی حقه کتقبیـل العالم زوجته فی ملاء من المحـارم فـإنه یعـد هتکـا فی حقه و یوجب سـقوطه عن الانظـار فیحرم ارتکـابه لأنه کما یحرم علی المکلف هتک غیره من المؤمنین کذلک یحرم علیه هتک نفسه لأنه أیضا مؤمن محترم فتدبر.

الوجه الثانی: لاعتبار المروة فی العدالة:

ما یقال ان العدالة عرفا و لغة الاستواء و الاستقامة، و غیر المبالی مما یستنکر عرفا لا یعد من أهل الاستقامة «۱».

و ربما یناقش ان المراد بالعدالة بمناسبة الحکم و الموضوع الاستقامة و الاستواء فی الشریعة المطهرة لا مطلق الاستقامة «۲».

و لکن یظهر ضعفه مما ذکرنا فی ذیل خبر ابن ابی یعفور فراجع و تأمل.

الوجه الثالث:

ان من لم یخجل من الناس و لم یستحی من غیر اللّه بان لم یبال بالنقائص العرفیة لم یخجل و لم یستحی من اللّه تعالی أیضا لأن عدم مبالاته بتلک

(۱) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۲

(۲) جامع المدارک ج ۱/ ۴۹۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۵۵

....

الأمور یکشف عن أنه لإحیاء له من اللّه تعالی.

ربمـا یناقش بأنه لا ملازمـة بینهما لأنه قـد یکون عـدم استحیائه بما فی أیـدی الناس بلحاظ کونه متفانیا فی اللّه و فی أمور الآخرة فلا یبـالی بمـا هو ممـدوح أو مـذموم لـدی النـاس فمعه کیف یکون عـدم مبالاـته بالأـمور المتعارفـة بین الناس کاشـفا عن عـدم خجله و استحیائه من اللّه تعالی.

و لکن أشـرنا ان المراد بالأـمور الدراجـة مـا هو المتعـارف فی عرف المتشـرعة فمن لم یسـتحی و لم یخجل مما علیه عرف المتشـرعة یلازم عدم استحیائه من اللّه تعالی فتدبر.

استعجاب بعض الأساطین لاعتبار المروة فی العدالة و دفعه

بقى الكلام فى استعجاب بعض الأساطين دام ظله من القائلين بمضرية ارتكاب خلاف المروة فى العدالة مع كونه مباحا و عدم قدح ارتكاب المعصية الصغيرة عندهم «۱».

و فيه: ان الاستعجاب مع مساعدة الدليل غير ظاهر، مع ان المراد بخلاف المروة كما تقدم ليس كل ما يخالف العرف و العادة بل المراد ما لا يناسب المرتكب و يعد منقصة دينية فى حقه، و ربما يعد ذلك هتكا فى حقه: و قد عرفت من الأستاذ الشعرانى ان مرتكب منافيات المروة إما ماجن و قيح لا يبالى بما يقال فيه و لا يلتزم بالحسن و القبح، و اما سفيه ضعيف العقل لا يعرف الحسن من القبيح.

و على كل فهو صاحب صفة مذمومة عند الشارع و قد ورد ذم أصحاب هذه الصفات و النهى عن معاشرتهم و الاعتماد عليهم فى الأمور ا ه «۲».

فتحصل انه لا يبعد اعتبار المروة فى العدالة خصوصا فيما إذا استلزم هتك مرتكب خلاف المروة.

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۷۸.

(۲) هامش الوافى ج ۲ م ۹/ ۱۵۵۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۶

....

و ان كان مع ذلك فى خاطرك شيئا و لكنه مقتضى الاحتياط خصوصا مع اشتهار اعتبارها فالأحوط لو لم يكن أقوى اعتبارها فى العدالة.

و ليعلم: ان القائلين باعتبار المروة فى العدالة فيما إذا لم يستلزم هتك مرتكبه يرون ان من لم يكن له مروة و لم يستحى و لم يبال بارتكاب الأمور الهيّنة المذمومة لدى عرف المتشرعة لا يكون عادلا و لكن لا توجب فسقه.

ففرق عندهم بين مخالفة التقوى و مخالفة المروة فإنه فى الأول يوجب فسقه بخلاف مخالف المروة فإنه ليس بفاسق كما انه ليس بعادل، و لا يترتب عليه أثار شيء منهما فتدبر.

و اما فيما استلزم هتك مرتكبه و هو محرم بالعنوان الثانوى فيوجب فسق مرتكبه لأن حرمة هتك المؤمن كما أشرنا لا تنحصر بالنسبة إلى الغير بل تعم ما إذا استلزم هتك نفسه أيضا.

الأمر الثانى فى ان ارتكاب الصغيرة هل كالكبيرة مضر بالعدالة أو لم تضربها إلا إذا أصر عليها

اشارة

لا اشكال و لا خلاف فى ان ارتكاب الصغيرة محرم و اما مضريته بالعدالة فكلمات الأصحاب فيها مختلفة.

نسب الى المشهور عدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة، و ربما يشاهد من عبائر فقيه واحد فى بعض الموارد موافقته للمشهور، و فى بعضها الأخر مخالفته لهم، منهم الماتن (قدس) فى بابى التقليد و صلاة الجماعة فإن مقتضى إطلاق كلامه فى باب التقليد مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة، و قد صرح فى شرائط الجماعة بعدم مضريته ما لم يكن مصرا بها فلاحظ.

و ظاهر جملة منهم عدم الفرق بينهما فى ذلك.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۷

وجهان لعدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة

اشارة

و كيف كان يستدل لما ذهب اليه المشهور بوجهين.

الوجه الأول:

اشارة

و هو عمدتهما قوله عليه السّلام فى خبر ابن ابى يعفور: «و يعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمور و الزنا إلخ».

تقريب الدلالة: هو انه لو كان الاجتناب عن الصغائر معتبرا فى العدالة لم يكن وجها لحصر الاجتناب عن الكبائر فيها.

و قد استظهرنا من هذه الفقرة إلى قوله عليه السّلام و الدلالة على ذلك كما تقدم انها بصدد بيان ماهية العدالة و ما أريد منها فى الشرع و حاصله.

ان العدالة عبارة عن معرفة استحياء الرجل منه تعالى بكف البطن، و الفرج و اليد، و اللسان: عما لا يحل باجتناب الكبائر بحيث صارت صفة نفسانية و ملكة له لما عرفت ان الضمير فى قوله: و يعرف باجتناب الكبائر راجع الى كف البطن و أخواته.

اشكال بعض الأساطين فى دلالة الخبر و دفعه

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الأساطين دام ظله من عدم دلالة هذه الفقرة على ما استفدناه، و ذلك منه دام ظله مبنى على ما ذهب اليه من عدم كون الرواية بصدد بيان حقيقة العدالة بل بصدد بيان الطريق إليها و قد عرفت بعض الكلام فيه.

و على مبناه دام ظله من مضرية ارتكاب الصغيرة بالعدالة أيضا صرح بان ذكر اجتناب الكبائر فى الرواية بلحاظ أماريتها للعدالة ما لم يحرز صدور الصغائر منه فإن الامارة انما تكون حجة ما لم يعلم الخلاف فكأنه قيل يكفى فى إحراز العدالة المطلقة اجتناب الكبائر، و لا حاجة الى إحراز الاجتناب عن الصغائر و هذا لا يدل على عدم إخلال الصغائر بحقيقتها.

ثم قال ان الرواية لا تخلو من الدلالة على مضرية ارتكاب الصغيرة و ذلك لان قوله عليه السّلام: «و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۸

....

المسلمين إلخ» يدل على ان الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العدالة، و من البديهى ان النظر إلى الأجنبية و لا سيما فى مجامع الناس من العيوب، و كيف لا؟! فإنه معصية للّه و ان لم يتوعد عليه بالنار فى الكتاب فاذا لم يكن ساترا لعيبه لم تشمله الرواية نفسها.

و على الجملة الرواية بنفسها تدلنا على ان الاجتناب عن الصغائر أيضا معتبر فى العدالة لعدم صدق ساتريته لجميع العيوب مع ارتكاب

الصغائر «۱».

قلت: لا يخفى ان ارتكاب الصغيرة أحيانا لا يضر بصدق ساترية الشخص لجميع عيوبه و انما يضر- كما ناقش- صورة الإصرار على الصغيرة المزبورة فإن من اجتنب المعاصى الكبيرة و لم يصر على الصغائر و لكن ارتكب أحيانا صغيرة يصدق عليه عرفا انه ساتر لجميع عيوبه فلا يكون هذه الفقرة دليلا على مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة هذا أولا.

و ثانيا: لا يبعد ان يقال ان ستر جميع العيوب و ان كان يعم الصغيرة الا انه بقرينة تصريح صدر الرواية بدخالة خصوص الاجتباب عن الكبائر فى حقيقة العدالة يراد العيوب التى أشير إليها فى الصدر و هو خصوص الكبائر فلا يعم الصغائر.

و الى هذا يشير المحقق الأصفهانى حيث قال:

«و ما فى ذيل الصحيحة فهو فرع و تبع لصدرها فان الستر الذى جعل امارة ستر تلك العيوب التى كان إظهارها فسقا و هى الكبائر، فإن قوله عليه السّلام: و تعرف باجتناب الكبائر فى مقام حقيقة العدالة، و قوله عليه السّلام و الدليل على ذلك كله إلخ فى مقام بيان الامارة على تلك الحقيقة «۲».

الوجه الثانى: كلمة من المحقق الأصفهانى فى عدم مضرية ارتكاب الصغيرة فى العدالة

اشارة

ما أشار إليه المحقق الأصفهانى (قدس) و هو ان مقتضى تكفير

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۷۲ الدروس ج ۱/ ۱۵۰

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۶۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۵۹

....

الصغائر باجتناب الكبائر كما هو ظاهر الكتاب لقوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۱» و صريح السنة و هو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر حيث ان فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر دائما من باب المقتضى المقرون بالمانع فلا يؤثر شيئا، بل هو اولى من التوبة فإنها رفع و هذا دفع فتزول العدالة بالكبيرة و تعود بالتوبة و لا تزول بالصغيرة لمكان المانع المقارن لمقتضى الإزالة.

ثم أورد (قدس) على نفسه بان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر لا يوجب عدم صدورها مبغوضة و معصية للمولى بل يرفع عقوبتها التى تقتضيها، و العدالة تضرها نفس المعصية لا أثرها و هى العقوبة.

فأجاب بأن المضر بالعدالة المعصية بمالها من البعد الحاصل بها عن المولى لا نفس صدورها و الا لا ينقلب الشىء عما وقع عليه فلا يعود الارتكاب اجتنابا و لا ينفعه الندم و لا يجديه العزم على العدم فكيف تعود العدالة بالتوبة مع ان الملكة على حالها قبل المعصية و بعدها و الكبيرة وقعت و العدالة ارتفعت فلا الملكة زالت لتعود و لا العدم ينقلب هنا الى الوجود بخلاف ما إذا كان زول العدالة بالمعصية بلحاظ البعد الحاصل بها عن المولى فإن التوبة عن الكبيرة توجب القرب بعد البعد و اجتناب الكبائر يمنع عن فعلية البعد الذى يقتضه فعل الصغائر «۲».

مناقشة بعض الأساطين لما افاده المحقق الأصفهانى و دفعها

ناقش بعض الأساطین دام ظله- کما فی تقریری بحثه- فیما أفاد شیخه المحقق الأصفهانی (قدس).

أولا: ان تکفیر الصغائر معلق علی اجتناب الکبائر علی الإطلاق فلو ارتکب کبیرة و لو فی آخر عمره لم تغفر له الصغائر الصادرة طیلة حیاته و علیه فلا یمکن الحکم بعدالة من ارتکب الصغیرة لاحتمال ان لا یغفر له بارتکابه الکبیرة بعد ذلک.

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۷۰

....

و ثانیا: ان مجرد غفران الذنوب بغیر التوبة تفضلا منه تعالی لا یوجب صدق العدالة بخلاف التوبة فإنها کاشفة عن رسوخ الخوف فی النفس المقتضی لترک المعصیة، و من آثاره الندم علیها لو صدرت منه اتفاقا لغلبة القوی النفسانیة و اما إذا کان المقتضی قاصراً من الأول بحیث لا یردعه عن ارتکاب بعض الذنوب، و اتفق انه تعالی، عفی عنها فلا یصدق علیه العادل و ان لم یعاقب علیه إلخ.

و بعبارة أخری نمنع الملازمة بین العفو عن المعصیة و عدم الفسق، فان الفسق هو الخروج عن وظیفة العبودیة و الانحراف عن الجادة و العفو عنه أمر أخر غیر مانع عن کونه فسقا و انحرافا فان للّه تعالی ان یعفو عن أعظم المعاصی تفضلا أو لغیره من أسباب العفو و الغفران الا ان العفو عن أی معصیة لا یمنع عن حصول الفسق بارتکابها «۱».

قلت: و لا یخفی عدم ورود شیء مما أفاده.

اما ما ذکره أولا- فلان تعلیق تکفیر الصغائر علی اجتناب الکبائر واضح الا ان استفادة ان المعلق علیه اجتناب الکبائر مطلقا فی طیلة حیاته غیر وجیه لان الظاهر من الایة الشریفة هو انه ما دام یکون مجتنبا للکبائر و صار اجتناب الکبائر منه ملکة و حالة ثابتة له یکون ذلک منه مانعا عن تأثیر الصغیرة فی العدالة.

و بعبارة أخری فعل الصغیرة من المجتنب عن الکبائر دائما من باب المقتضی المقرون بالمانع فلا یؤثر شیئا.

و بما ذکرنا یظهر حال ما افاده ثانیا.

لأنه إذا کان اجتناب الکبائر مانعا عن تأثیر المعصیة یکون فعل الصغیرة مع اجتناب الکبائر دائما یکون من باب المقتضی المقرون بالمانع فلا یؤثر شیئا و قد عرفت من المحقق الأصفهانی (قدس) انه اولی من التوبة فراجع کلامه و فتدبر فیه.

ثم انه علی ما ذکره دام ظله یلزم ان یکون ارتکاب الصغیرة أشد قبحا و أکثر

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۵ التنقیح ج ۱/ ۲۷۳

....

بعدا من ساحته تعالی من الکبیرة لأنه علی ما افاده یلزم ان لا یغفر للصغیرة من ارتکب فی طیلة حیاته کبیرة أو کبائر و ان تاب عنها مع انه کما تری فتأمل.

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما فی التنقیح من ان المراد بقوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ إلخ لیس هو الاجتناب عنها آنا ما لأنه أمر حاصل لکل شخص حتی لا فسق الفسقة بل المراد الاجتناب عنها أبدا إلخ «۱».

توضيح الضعف انه و ان لم يرد الاجتناب عنها آنا ما و لكن لم يرد الاجتناب عنها أبدا أيضا بل المراد حينما يكون مجتنبا عن الكبائر و صار ذلك منه ملكة و حالة مانعة، فعند كون الشخص ذا ملكة الاجتناب عن الكبائر و كان مجتنبا عنها يعفى عن سيئاته فتدبر.

تفصيل فى قادحية بعض الصغائر للعدالة دون بعض و تزييفه.

و للفقيه الهمدانى (قدس) مقالا جعله بعض الأساطين دليلا ثالثا لمقال المشهور لعدم مضرية ارتكاب الصغيرة للعدالة، و لكن التدبر فى مقاله يعطى بعدم افادة ذلك و غاية ما تقتضيه هو عدم قادحية بعض الصغائر للعدالة و هو غير مقال المشهور و ان كان قريبا من مقالهم.

و كيف كان فإنه (قدس) بعد ان ذهب الى ان العدالة هى الاستقامة فى جادة الشرع و ان ارتكاب المعصية خروج عن جادته و لم يفرق فى ذلك بين الكبائر و الصغائر فصل فى الصغائر بين ما إذا كانت صدورها عن غير عمد و التفات الى حرمتها أو كانت مع الالتفات و لكن كانت المعصية مما يتسامح فى أمرها فى عرف المتشرعة فقال بعدم مضرية ارتكابها للعدالة و بين ما إذا كان صدورها عن عمد و التفات الى حرمتها فذهب إلى أنها كالكبائر قادحة للعدالة و قال فى بيانه:

«ان المتبادر من إطلاق كون الرجل عدلا فى الدين ليس إلا إرادة كونه ملازما للتقوى بأداء الواجبات و ترك المحرمات فمن يصدر عنه الصغيرة فلا يخلو اما ان يكون عن عمد و التفات الى حرمتها فهى كالكبيرة مناف للعدالة و لكن الذنوب التى ليست

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۷۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۶۲

....

فى أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون فى أمرها فكثيرا ما لا يلتفتون الى حرمتها حال الارتكاب، أو يلتفتون إليها و لكن يكتفون فى ارتكابها باعذار عرفيّة مسامحة كترك الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر أو الخروج عن مجالس الغيبة و نحوها حياء مع كونهم كارهين لذلك فى نفوسهم فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لاتصافه بالفعل عرفا بكونه من أهل الستر و العفاف و الخيّر و الصلاح.

و هذا بخلاف مثل الزنا و اللواط و شرب الخمر، و قتل النفس و نظائرها مما يرونها كبيرة فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة و مانعة عن اتصاف فاعلها بالاستقامة و الاعتدال مطلقا.

فهذا هو الفارق يتسامح بين ما يراه العرف صغيرة و كبيرة فإن ثبت بدليل شرعى ان بعض الأشياء التى بتسامح فيها أهل العرف و لا يرونها كبيرة كالغيبة مثلا حاله حال الزنا و السرقة لدى الشارع فى كونها كبيرة كشف ذلك عن خطأ العرف فى مسامحتهم و ان هذا أيضا كالزنا مناف للعدالة مطلقا.

فالذى يعتبر فى تحقق وصف العدالة ان يكون الشخص من حيث هو لو خلى و نفسه كافا نفسه عن مطلق ما يراه معصية و مجتنبا بالفعل عن كل ما هو كبيرة شرعا أو فى أنظار أهل العرف» «۱».

و فيه أولا: ان ارتكاب الصغيرة ان لم يكن عن التفات و توجه لا يكون معصية و لا تضر بالعدالة كما هو الشأن فى ارتكاب الكبيرة لأنه من الخطاء المرفوع فى الشريعة المقدسة.

و بالجملة الغفلة عن الحرمة حال الارتكاب عذر مطلقا فلا يكون فارقة بين أنحاء الصغيرة كما لا تكون فارقة بين الصغيرة و الكبيرة و ثانيا: انه كما تقدم ان المعتبر فى العدالة هو الاستقامة المطلقة فكما لا تضر الاستقامة المطلقة ارتكاب الكبيرة لا يضربها ارتكاب

الصغیرة أیضا، و السر فی ذلک هو

---

(۱) صلاة مصباح الفقیه/ ۶۷۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۳

....

ان المعصیة انحراف عن الجادة فینافی الاستقامة المطلقة نعم کما أفید لا ینافی مطلق الاستقامة.

الا ان یقال کما ذکرنا فی عدم مضریة ارتکاب الصغیرة للعدالة بان المجتنب عن الکبائر إذا صدر منه صغیرة أحیانا لا یضر عرفا بصدق ساتریته لجمیع عیوبه و ثالثا: ان تجویز ارتکاب الصغیرة بالأعذار العرفیة غیر ظاهر علی تقدیر و لا یختص بها علی وجه أخر.

و ذلک لان العذر العرفی ان بلغ مرتبة العسر و الحرج کما إذا هدد الرجل بارتکاب معصیة بما لا یتحمل عادة یجوز ارتکابه و لا یکون فاسقا من غیر فرق فی ذلک بین الکبیرة و الصغیرة.

و ان لم یبلغ بتلک المرتبة لا یجوز ارتکابه بل یعد فاسقا و عاصیا بارتکابه و لو کانت المعصیة أصغر الصغائر.

المراد بالصغیرة غیر المضرة بالعدالة

أفاد أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) «ان عدم قدح ارتکاب الصغیرة فی العدالة انما هو فی الصغیرة بقول مطلق لا الصغیرة الإضافیة التی یصدق علیه عنوان الکبیرة أیضا، و لذا تقل ثمرة هذا البحث فی الغایة لاختلاف الأخبار الخاصة و العامة فی تعدید الکبائر و بیان الضابط لها، و لأجله یتعسر الاطلاع علی الصغیرة بالقول المطلق و لم یکن هذا البحث محررا فی کلماتهم و مذکورا فیها منقحا» «۱».

الأمر الثالث فی تقسیم المعاصی إلی الکبیرة و الصغیرة

اشارة

اشتهر بین المتأخرین تقسیم المعاصی إلی الکبیرة و الصغیرة حتی انه نسب ذلک الی المشهور تارة، و الی أکثر العلماء اخری، و الی العلماء ثالثة، و الی المشهور

---

(۱) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۹۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۴

....

المعروف رابعة و لکن لم یحک ذلک عن القدماء غیر شیخ الطائفة (قدس) فی المبسوط، و قد حکی عنه فی التبیان و العدة عدم کون المعصیة علی نوعین و ان إطلاق الصغر و الکبر إضافی الی ما فوق، و الی ما تحت لا فی حد ذاته، فالقبلة مثلا صغیرة بالنسبة إلی الزنا و کبیرة بالنسبة إلی النظرة بالشهوة.

و حکی ذلک أیضا عن المفید و ابن البراج و ابی الصلاح و الطبرسی، بل یظهر من مجمع البیان و المحکی عن العدة و السرائر: ان ذلک اتفاقی حیث نسب فیها ذلک الی الأصحاب.

و بالجملة کل ذنب عند هؤلاء کبیرة لاشتراکها فی مخالفة أمر اللّه تعالی.

الوجوه التی یستدل بها لکون جمیع المعاصی کبیرة و دفعها

اشارة

استدل لمقالهم بوجوه لکنها غیر سدیدة.

منها: الاتفاق و الإجماع

قال شیخنا البهائی (قدس) بعد نقل مقال الطبرسی ان کلام الشیخ الطبرسی مشعر بأن القول بان الذنوب کلها کبائر متفق علیه بین علماء الإمامیة و کفی بالشیخ ناقلا «۱».

و قد أشرنا إلی حکایة الإجماع عن العدة و السرائر أیضا، و عن الحلی بعد نقل کلام الشیخ فی المبسوط فی تقسیم الذنوب الی الصغائر و الکبائر قال: انه لم یذهب الیه الشیخ فی غیر هذا الکتاب و لا ذهب إلیه أحد من أصحابنا لأنه لا صغیرة عندنا فی المعاصی إلا بالإضافة إلی غیرها.

و فیه أولا: عدم ثبوت الاتفاق بذلک کیف؟! و قد ذهب الشیخ فی المبسوط و اشتهر بین المتأخرین تنویع المعاصی إلی الکبیرة و الصغیرة.

و ثانیا: انه لو سلم ذلک فمن المحتمل بل من القریب ان یکون مستندهم فی ذلک بعض الوجوه التی یستدل بها فی المقام فلم یکن إجماعا تعبدیا.

---

(۱) کتاب الأربعین/ ۱۹۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۵

....

و منها: ما دل علی ان کل معصیة توجب النار کقوله تعالی وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِینَ فِیها أَبَداً- فَسَیَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ ناصِراً وَ أَقَلُّ عَدَداً «۱».

و فیه أولا: ان ذلک مطلق أو عام و لکنه یقید، أو یخصص بما دل علی ان الاجتناب عن بعض المعاصی یکفر عن بعض أخر. کقوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ «۲» الی غیر ذلک.

و ثانیا: ان التوعید بالنار لکل معصیة فی حد نفسه لا یدفع التقسیم کما لا یخفی و ثالثا: ان المراد بالمعصیة فی الآیة الشریفة- کما أفاده أستاذنا العلامة الطباطبائی دام ظله- علی ما یشهد به سیاق الآیات السابقة معصیة ما أمر به من التوحید أو التوحید و ما یتفرع علیه من أصول الدین و فروعه فلا یشمل التهدید و الوعید بخلود النار الا الکافرین بأصل الدعوة دون مطلق أهل المعصیة المتخلفین عن فروع الدین فالاحتجاج بالایة علی تخلید مطلق العصاة فی النار فی غیر محله «۳».

و منها: ما دل على ان كل معصية شديدة

كقول ابى جعفر عليه السّلام فى خبر زرارة:

الذنوب كلها شديدة و أشدها ما نبت عليه اللحم و الدم «۴».

و فيه: ان ذلك لا ينافى صغارة بعضها كما لا يخفى، و فى الخبر دلالة على ان بعضها أشد فليكن المعصية الصغيرة شديدة و الكبيرة أشد منها.

و منها: ما عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال:

---

(۱) الجن: ۷۲/ ۲۳- ۲۴

(۲) النساء: ۴/ ۳۱

(۳) الميزان فى تفسير القران ج ۲/ ۵۲

(۴) الوسائل باب ۴۰ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۶۶

....

لا تحقروا شيئا من الشروان صغر فى أعينكم و لا تستكثروا شيئا من الخير و ان كثر فى أعينكم فإنه لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الإصرار «۱».

و قريب منه: ما رواه الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال:

أشد الذنوب ما استخف به صاحبه «۲».

و فى خبرى سماعة، و زياد، ما يؤيد ذلك «۳».

و حاصلها انه لا يجوز تحقير الذنب اى ذنب كان، و لا يخفى ان تقسيم المعاصى إلى الكبيرة و الصغيرة نحو تحقير لها.

و فيه أولا: ان استحقار الذنب و لو كان صغيرا أمن من مكر اللّه تعالى و هو من الكبائر.

و بالجملة الصغيرة إذا انضم إليها الأمن من مكر اللّه تعالى تكون كبيرة بل لا يبعد ان يكون من أكبر الكبائر فلا يرتبط بموضوع البحث.

و ثانيا: ان تصغير الذنب غير كون الذنب صغيرة فى نظر الشارع، و الخبر يدل على الأول و موضوع البحث الثانى.

و بالجملة الكلام فى انقسام الذنب فى الشريعة إلى قسمين و هو محقق و هو غير تصغير الذنب الذى لا يجوز عقلا و شرعا.

و منها: خبر الحلبى

عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى القنوت فى الوتر الى ان قال:

و استغفر لذنبك العظيم ثم قال كل ذنب عظيم «۴».

تقريب الدلالة انه يدل على عظم كل ذنب فتقسيم الذنوب إلى الكبيرة و الصغيرة غير وجيه.

---

(۱) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸

(۲) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۷

(۳) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲- ۳

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۷

....

و فیه: ان عظم الذنب- ای ذنب کان- واضح لأنه مخالفة للرب تعالی و لا ینافی ذلک کون بعضها صغیرا بالنسبة الی بعض.

الوجوه التی یستدل بها لکون المعاصی علی قسمین

اشارة

ثم انه یستدل لمقال المشهور بین المتأخرین من تقسیم الذنوب إلی المعاصی الکبیرة و الصغیرة بوجوه أیضا.

الأول: قوله تعالی:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ «۱».

قال أستاذنا العلامة الطباطبائی قدس فی تفسیره القیم: یظهر من قوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ان هناک من المعاصی المنهی عنها ما هی صغیرة فتبین من الآیة أولا ان المعاصی قسمان صغیرة و کبیرة، و ثانیا ان السیئات فی الآیة هی الصغائر لما فیها من دلالة المقابلة علی ذلک الی ان قال: و بالجملة دلالتها علی انقسام المعاصی إلی الصغائر و الکبائر بحسب القیاس الدائر بین المعاصی أنفسها مما لا ینبغی ان یرتاب فیه، و کذا لا ریب ان الآیة فی مقام الامتنان، و هی تقرع إسماع المؤمنین بعنایة لطیفة إلهیة انهم ان اجتنبوا البعض من المعاصی کفّر عنهم البعض الأخر إلخ ما افاده «۲» فتحصل ان دلالة الآیة الشریفة علی تقسیم المعاصی إلی الکبیرة و الصغیرة واضحة و هی کافیة لما نحن بصدده.

و ان کان فی خاطرک شیئا فینبغی الإشارة الی بعض الاخبار الواردة فی تفسیر الآیة الشریفة.

فعن الصدوق عن الصادق علیه السّلام قال:

من اجتنب الکبائر یغفر اللّه (کفّر اللّه) جمیع ذنوبه و ذلک قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) لاحظ المیزان فی تفسیر القران ج ۴/ ۳۲۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۸

....

وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۱» «۲».

و خبر محمد بن الفضیل (الفضل) عن ابی الحسن علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ قال:

من اجتنب الکبائر ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا کفّر اللّه عنه سیئاته «۳».

الثانی: قوله تعالی:

وَ وُضِعَ الْکِتٰابُ فَتَرَی الْمُجْرِمِینَ مُشْفِقِینَ مِمّٰا فِیهِ وَ یَقُولُونَ یٰا وَیْلَتَنٰا مٰا لِهٰذَا الْکِتٰابِ لٰا یُغٰادِرُ صَغِیرَةً وَ لٰا کَبِیرَةً إِلّٰا أَحْصٰاهٰا «۴» قال العلامة الراغب الأصفهانی: الإشفاق عنایة مختلطة بخوف لان المشفق یحب المشفق علیه و یخاف ما یلحقه قال (و هم من الساعة مشفقون) «۵» فاذا عدی بمن فمعنی الخوف فیه أظهر و إذا عدی بفی فمعنی العنایة فیه أظهر «۶».

بالجملة إشفاقهم بما فی الکتاب یدل علی ان المراد بالصغیرة و الکبیرة صغار الذنوب و کبارها.

الثالث: قوله تعالی:

الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ «۷» کبائر الإثم المعاصی الکبیرة، و الفواحش جمع فاحشة و هی أقبح الذنوب، و ربما یفرق بین الکبیرة و الفاحشة أن الکبیرة کل ذنب ختم بالنار و الفاحشة کل ذنب فیه الحد.

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) الوسائل باب ۴۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

(۳) الوسائل باب ۴۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

(۴) الکهف: ۱۸/ ۴۹

(۵) الأنبیاء: ۲۷/ ۴۹

(۶) المفردات فی غریب القران/ ۲۶۳

(۷) النجم: ۵۳/ ۳۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۶۹

....

و قال الطباطبائی: الفواحش الذنوب الشنیعة و قد عد تعالی فی کلامه الزنا، و اللواط من الفواحش و لا یبعد ان یستظهر من الآیة اتحادها مع الکبائر «۱».

و قال الطبرسی: اختلف فی معنی اللمم فقیل هو صغار الذنب کالنظر و القبلة و ما دون الزناء «۲».

و نحوه فی المیزان قال و اما اللمم فقد اختلفوا فیه فقیل هو الصغیرة من المعاصی و علیه فالاستثناء منقطع.

قلت: و لا یخفی ما فی الاستدلال بالایة الشریفة للمدعی لأن الاستدلال بها بأحد التفاسیر الذی لم یکن بینا فی نفسه و لا مبیّنا من أئمة أهل البیت علیهم السّلام غیر وجیة لان للخصم ان یفسرها بالمعنی الأخر، و قد ذکر فی المیزان بعد ذکر تفسیره الأول بأنه قیل هو ان یلم بالمعصیة و یقصدها و لا یفعل و الاستثناء أیضا منقطع، و قیل هو المعصیة حینا بعد حین من غیر عادة: ای المعصیة علی سبیل الاتفاق فیکون أعم من الصغیرة و الکبیرة الی ان قال: و قد فسّر فی روایات أئمة أهل البیت علیهم السّلام بثالث المعانی «۳».

فعن إسحاق بن عمار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی قوله اللّه عز و جل الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبٰائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوٰاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ.

فقال الفواحش الزنا و السرقة و اللمم الرجل یلم بالذنب فیستغفر اللّه منه الخبر «۴».

و عن محمد بن مسلم عن الصادق علیه السّلام قال:

اللمم هو الذنب یلم به الرجل فیمکث ما شاء اللّه ثم یلم

---

(۱) المیزان فی تفسیر القران ج ۱۹/ ۴۲.

(۲) مجمع البیان ج ۵/ ۱۷۹

(۳) المیزان فی تفسیر القران ج ۱۹/ ۴۲

(۴) أصول الکافی ج ۲/ ۲۷۸/ ۴۴۲

....

به بعده «۱».

و عن ابن عمار عن الصادق علیه السّلام: قال:

اللمام العبد الذی یلم بالذنب لیس من سلیقته ای من طبعه «۲».

الرابع: ما أفاده أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) و هو:

«انه لا مجال لإنکار الصغر و الکبر یقول مطلق أصلا ضرورة انه مع دعوی الإضافة لا محالة ینتهی الأمر إلی ذنب أو ذنوب لیس لها فوق و هذا الذی لیس له فوق کما أنها کبیرة بالنسبة الی ما تحته من الذنوب کذلک کبیرة فی حد نفسها و بقول مطلق إذ لا یتصور فوق بالإضافة إلیه کما هو المفروض حتی یکون هذا الذنب صغیرة بالنسبة الیه، و هکذا الأمر فی جانب الصغیرة فإنه مع دعوی الإضافة أیضا لا محالة ینتهی الأمر إلی ذنوب لم یکن تحته ذنب، و هذا الذی لیس تحته ذنب کما انه صغیرة بالإضافة الی ما فوقه کذلک هی صغیرة بقول مطلق إذ المفروض انه لیس تحته ذنب أصلا فلا محیص حینئذ عن الالتزام لوجود الکبیرة و الصغیرة بقول مطلق أیضا» «۳».

فتحصل مما ذکرنا صحة انقسام المعاصی إلی الکبائر و الصغائر و قد صرح المحقق الأصفهانی (قدس): «ان الحق ذلک کما هو ظاهر القران و هو قوله إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ «۴»: و الاخبار الصحیحة صریحة فی انقسام المعاصی إلی الکبائر و الصغائر، فالقول بان الکبر و الصغر إضافیان و ان المعاصی کلها کبائر سخیف جدا و تطویل الکلام فیه بلا طائل» «۵».

---

(۱) أصول الکافی ج ۲/ ۴۴۱

(۲) أصول الکافی ج ۲/ ۴۴۱

(۳) نهایة التقریر ج ۲/ ۲۸۲

(۴) النساء ۴/ ۳۱

(۵) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۶۸

الأمر الرابع فیما یتمیز به الصغیرة عن الکبیرة

اشارة

اختلف كلماتهم فى تعريف الكبيرة و تشتت آرائهم فى ذلك بحيث يشكل الاعتماد عليه، نشير إلى الأقوال التى أشير إليها فى مفتاح الكرامة ثم نعقبها بما هو المختار فيها.

فمنهم من وكل بيانها الى التحديد، كما ان بعضهم من ردها الى التعديد.

تعيين الكبيرة بالتحديد

اما الأول: فقد اختلفوا على أقاويل.

۱- فالمشهور بين أصحابنا انها كلما توعد اللّه تعالى عليه بخصوصه كما فى مجمع البرهان، أو أوجب اللّه عليه النار كما قاله الأستاد الشريف «۱» فى مناسك الحج، أو كل ذنب توعد اللّه عز و جل عليه بالعقاب فى الكتاب العزيز كما فى الكفاية، و فى الذخيرة انه المشهور بين أصحابنا.

۲- و قيل: بأنها كل ذنب رتب عليه الشارع حدا أو (و) صرح فيه بالوعيد ۳- و قيل: هى كل معصية تؤذن بقلة اكتراث «۲» فاعلها بالدين.

۴- و قيل: انها كل ذنب علمت حرمته بدليل قاطع.

۵- و قيل: انها كل ذنب توعد عليه توعدا شديدا فى الكتاب و السنة.

۶- و المعتزلة على ان الكبيرة ما زاد عقابه على ثواب صاحبه، و الصغيرة ما نقص لقولهم بالإحباط، و التخليد على الكبيرة.

۷- و قال بعضهم: ان أردت الفرق بين الصغيرة و الكبيرة فأعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها، فان نقصت عن أقل مفاسدها فهى من

(۱) يعنى أستاده العلامة بحر العلوم (قدس).

(۲) اى بقلة مبالات فاعله بالدين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۲

....

الصغائر، و الا فمن الكبائر مثلا حبس المحصنة للزنا أعظم مفسدة من القذف مع انهم لم يعدوه من الكبائر، و كذا دلالة الكفار على عورات المسلمين و نحو ذلك بما يفضى الى القتل و السبى و النهب، فان مفسدته أعظم من مفسدة الفرار من الزحف و منه يخرج الوجه فى كلام ابن عباس (هى إلى السبعمائة أقرب منها الى السبع).

۸- قال شيخنا ادام اللّه تعالى حراسته «۱» الكبيرة ما عده أهل الشرع كبيرا عظيما، و ان لم تكن كذلك فى نفسه كسرقة ثوب ممن لا يجد غيره مع الحاجة و الصغيرة ما لم يعدوه كسرقته ممن يجده.

و هو قريب مما تقدمه، و قد يلزم ان سارق الرغيف ممن لا يجد غيره مع الحاجة كبيرة، و سارق الدرهم من مال اليتيم المالك الف دينار صغيرة فليتأمل.

تعیین الکبیرة بالتعدید

اشارة

و اما الآخرون: ای من رد عد الکبائر إلی التعدید فقد اختلفوا فیه أیضا.

فبعضهم علی انها سبع

۱- الشرک ۲- و قتل النفس ۳- و قذف المحصنة ۴- و أکل مال الیتیم ۵- و الزنا ۶- و الفرار من الزحف ۷- و العقوق، و بعضهم عبر عنه بعقوق الوالدین

و بعضهم علی انها تسع

۸- بزیادة السحر ۹- و الإلحاد فی بیت اللّه ای الظلم فیه.

و آخرون علی انها عشرة

۱۰- بزیادة الرباء.

و فریق أنها اثنی عشرة

۱۱- بزیادة شرب الخمر ۱۲- و السرقة.

و جماعة علی انها عشرون

السبعة الاولی ۸- و اللواط ۹- و السحر ۱۰- و الرباء ۱۱- و الغیبة

---

(۱) الظاهر انه أستاده العلامة الوحید البهبهانی (قدس)

....

۱۲- و الیمین الغموس و قد یعبر عنها بالیمین الغموس الفاجرة «۱» ۱۳- و شهادة الزور ۱۴- و شرب الخمر ۱۵- و استحلال الکعبة ۱۶- و السرقة ۱۷- و نکث الصفقة «۲» ۱۸- و التعرب بعد الهجرة ۱۹- و الیأس من روح اللّه سبحانه ۲۰- و الأمن مکر اللّه عز و جل.

و زاد بعضهم أربعة عشرة أخر

۲۱- و أکل المیتة ۲۲- و الدم ۲۳- و لحم الخنزیر ۲۴- و ما أهل لغیر اللّه به «۳» ۲۵- و السحت «۴» ۲۶- و القمار ۲۷- و البخس فی الکیل و الوزن «۵» ۲۸- و معونة الظالمین ۲۹- و حبس الحقوق من غیر عسر ۳۰- و الإسراف ۳۱- و التبذیر ۳۲- و الخیانة ۳۳- و الاشتغال بالملاهی ۳۴- و الإصرار علی الذنب

و قال (قدس) و قد يعد أشياء أخر

۳۵- كالقيادة ۳۵- و الدياثة «۶» ۳۶- و الغضب ۳۷- و النميمة ۳۸- و قطيعة الرحم ۳۹- و تأخير الصلاة عن وقتها ۴۰- و الكذب خصوصا على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ۴۱- و ضرب المسلم بغير حق ۴۲- و كتمان الشهادة ۴۳- و السعاية إلى الظالم ۴۴- و منع الزكاة المفروضة ۴۵- و تأخير الحج عن عام الوجوب ۴۶- و الظهار ۴۷- و المحاربة بقطع الطريق.

---

(۱) اليمين الغموس بفتح الغين هى اليمن الكاذبة و الفاجرة التى يقطع بها الحالف ما لغيره مع علمه ان الأمر بخلافه كذا فى مجمع البحرين.

(۲) اى نقص بيعة الامام و فى الحديث من نكث صفقة الامام جاء الى اللّه أجذم كذا فى المجمع

(۳) اى ذكر عند ذبح الحيوان أو نحره اسم غير اللّه

(۴) فسر بما لا يحل كسبه، و قيل ما خبث و قبح من المكاسب فلزم منه العار كالرشوة.

(۵) البخس فيهما عبارة عن النقص فى الكيل و الوزن

(۶) و فى الحديث قيل يا رسول اللّه: و ما الديوث قال: الذى تزنى امرئته و هو يعلم، و الديوث من لا غيرة له على اهله

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۷۴

....

و عن ابن مسعود: انه قال: أقروا من أول سورة النساء الى قوله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۱» فكل ما نهى عنه فى هذه السورة الى هذه الآية فهو كبيرة.

و عن ابن عباس: أنها إلى السبعمائة أقرب الى السبع و قد حكى عن الدروس انها عدت سبعا و هى إلى السبعين أقرب، و حكى عن الروض، و الروضة انها إلى السبعمائة أقرب.

و عن المفاتيح: اختلف الفقهاء اختلافا لا يرجى زواله و كانت المصلحة فى إبهامها اجتناب المعاصى كلها مخافة الوقوع فيها انتهى ما فى مفتاح الكرامة «۲».

الوجوه المختارة فى تعيين الكبيرة

اشارة

قلت: و الذى يختلج بالبال- و العلم عند اللّه- مستفيدا مما ورد فى الكتاب العزيز، و الاخبار الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و دلالة العقل، و مستفيدا مما ذكره بعض أعلام الفرقة الإمامية- و هم شيخنا العلامة الأنصارى «۳» و العلامة الحائرى «۴» و العلامة الأصفهانى (قدس اللّه أسرارهم) «۵».

هو انه تعرف الكبيرة بأحد هذه الأمور على سبيل منع الخلو.

الأمر الأول المعصية التى أوجب اللّه تعالى، أو أوعد عليها النار، أو العذاب بخصوصها فى الكتاب، أو السنة

و قد ورد فى غير واحد من الاخبار تمييز الكبيرة بذلك.

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) مفتاح الکرامهٔ ج ۳/ ۸۹

(۳) رسالهٔ العدالهٔ/ ۳۵۸

(۴) کتاب الصلاهٔ/ ۳۵۸ من الطبعهٔ الاولی

(۵) رسالهٔ الاجتهاد و التقلید/ ۷۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۵

....

منها: قوله علیه السّلام فی خبر ابن ابی یعفور الوارد فی مفهوم العدالهٔ و قد تقدم ذکره، و ما یتعلق به و هو قول الصادق علیه السّلام: و یعرف باجتناب الکبائر التی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمور، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و غیر ذلک «۱».

فقد عرف الکبائر بما أوعد اللّه علیها النار.

و منها: خبر ابی بصیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و فیه:

و اجتناب الکبائر التی أوجب علیها النار «۲».

و منها: خبر الحلبی عنه علیه السّلام فی تفسیر الآیهٔ:

قال: الکبائر التی أوجب اللّه عز و جل علیها النار «۳».

و منها: خبر محمد بن الفضیل (الفضل) عن ابی الحسن علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا الآیهٔ: قال:

من اجتنب الکبائر ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا کفّر اللّه عنه سیئاته «۴» و منها: خبر عباد بن کثیر النواء قال:

سئلت أبا جعفر علیه السّلام عن الکبائر فقال کل ما أوعد اللّه علیه النار «۵».

و منها: خبر حسن بن زیاد العطار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و فیه:

من رکب الکبائر و ما وعد اللّه عز و جل علیه النار الخبر «۶» و منها: خبر ابی محبوب قال:

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۴۰ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵- ۶- ۲۴- ۷

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵- ۶- ۲۴- ۷

(۶) الوسائل باب ۴۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵- ۶- ۲۴- ۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۶

....

کتب معی بعض أصحابنا الی ابی الحسن علیه السّلام یسئله عن الکبائر کم هی؟ و ما هی؟ فکتب علیه السّلام: الکبائر من اجتنب ما

وعد اللّه علیه النار کفر عنه سیئاته إذا کان مؤمنا إلخ «۱».

و منها: خبر علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال:

سئلته عن الکبائر التی قال اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ قال التی أوجب اللّه علیها النار «۲».

و منها: خبر عبید بن زرارة قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أخبرنی عن الکبائر فقال هن خمس و هن مما أوجب اللّه علیهن النار الخبر «۳».

و منها: خبر علل الشرائع عن الصادق علیه السّلام قال:

و قذف المحصنات من الکبائر لأن اللّه یقول لُعِنُوا فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ «۴».

منها: خبر أحمد بن عمرو الحلبی قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا الایة قال من اجتنب ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا الخبر «۵».

و منها: غیر ذلک من الاخبار.

الأمر الثانی التنصیص علی انها من الکبائر فی النص المعتبر

و قد ورد فی جملة من الاخبار تعدید الکبائر.

منها: خبر عبد العظیم الحسنی قال:

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۱

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۸

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۱

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۷

....

حدثنی أبو جعفر الثانی علیه السّلام قال سمعت ابی یقول سمعت ابی موسی بن جعفر علیه السّلام یقول دخل عمرو بن عبید «۱» علی ابی عبد اللّه علیه السّلام فلما سلم و جلس تلی هذه الآیة الَّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ «۲» ثم أمسک فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام ما أسکنک؟! فقال أحب ان أعرف الکبائر من کتاب اللّه عز و جل فقال نعم یا عمرو أکبر الکبائر الإشراک باللّه یقول اللّه مَنْ یُشْرِکْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَیْهِ الْجَنَّةَ «۳».

و بعده الیأس من روح اللّه لان اللّه عز و جل یقول إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ «۴».

ثم الأمن من مکر اللّه لان اللّه عز و جل یقول فَلا یَأْمَنُ مَکْرَ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ «۵».

و منها عقوق الوالدین لان اللّه سبحانه جعل العاق جَبّاراً شَقِیًّا «۶» و قتل النفس التی حرم اللّه الا بالحق لان اللّه عز و جل یقول فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها إلی أخر الآیة «۷» و قذف المحصنة لأن اللّه عز و جل یقول لُعِنُوا فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ «۸»، و أکل مال الیتیم لان اللّه عز و جل

---

(۱) یقال انه عمرو بن عبید المعتزلی المعروف

(۲) النجم: ۵۳/ ۳۲

(۳) المائدة: ۵/ ۷۲ و الآیة فی المصاحف هکذا (انه من یشرک باللّه إلخ)

(۴) یوسف: ۱۲/ ۸۷

(۵) الأعراف: ۷/ ۹۹

(۶) إشارة إلی قوله تعالی فی سورة مریم/ ۳۲ «وَ بَرًّا بِوالِدَتِی وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبّاراً شَقِیًّا»

(۷) النساء: ۴/ ۹۳

(۸) النور: ۲۴/ ۲۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۸

....

یقول إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً «۱» و الفرار من الزحف لان اللّه عز و جل یقول وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ «۲» و أکل الربا لان اللّه عز و جل یقول الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إِلّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ «۳» و السحر لان اللّه عز و جل یقول:
وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ «۴» و الزنا لان اللّه عز و جل یقول وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ یَلْقَ أَثاماً یُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهاناً «۵» و الیمین الغموس الفاجرة لأن اللّه عز و جل یقول الَّذِینَ یَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَ أَیْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِیلًا أُولئِکَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ «۶» و الغلول لان اللّه عز و جل یقول وَ مَنْ یَغْلُلْ یَأْتِ بِما غَلَّ یَوْمَ الْقِیامَةِ «۷» و منع الزکاة المفروضة لأن اللّه عز و جل یقول فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ «۸» و شهادة الزور و کتمان الشهادة لأن اللّه عز و جل یقول وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «۹» و شرب الخمر

---

(۱) النساء: ۴/ ۱۰

(۲) الأنفال: ۸/ ۱۶

(۳) البقرة: ۲/ ۲۷۵

(۴) البقرة: ۲/ ۱۰۲

(۵) الفرقان: ۲۵/ ۶۸- ۶۹

(۶) ال عمران: ۳/ ۷۷

(۷) ال عمران: ۳/ ۱۶۱

(۸) التوبة: ۹/ ۳۵

(۹) البقرة: ۲/ ۲۸۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۷۹

....

لأن اللّه عز و جل نهی عنها کما نهی عن عبادة الأوثان «۱» و ترک الصلاة متعمدا أو شیئا مما فرض اللّه عز و جل لان رسول اللّه

صلّی اللّه علیه و آله قال من ترک الصلاة متعمدا فقد برء من ذمة اللّه و ذمة رسوله، و نقض العهد و قطعیة الرحم لان اللّه عز و جل یقول لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّارِ «۲».

فخرج عمرو و له صراخ من بکائه و هو یقول هلک من قال برأیه و نازعکم فی الفضل و العلم «۳».

و منها: خبر عبید بن زرارة قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الکبائر فقال هن فی کتاب علی علیه السّلام سبع: الشکر باللّه، و قتل النفس، و عقوق الوالدین، و أکل الربا بعد البینة، و أکل مال الیتیم ظلما و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة قال فقلت هذا أکبر المعاصی فقال نعم قلت فأکل الدرهم من مال الیتیم ظلما أکبر أم ترک الصلاة قال ترک الصلاة قلت فما عددت ترک الصلاة فی الکبائر؟

قال ای شیء أول ما قلت لک؟ قلت: الکفر قال فان تارک الصلاة کافر یعنی من غیر علة «۴».

و خبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

الکبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا و قذف المحصنة و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة، و أکل مال الیتیم ظلما،

---

(۱) لعله یشیر الی قوله تعالی فی سورة البقرة الآیة ۹۰ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ الایة

(۲) الرعد: ۱۳/ ۲۵

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۰

....

و أکل الربا بعد البینة و کل ما أوجب اللّه علیه النار «۱».

و خبر عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

ان من الکبائر عقوق الوالدین و الیأس من روح اللّه و الأمن مکر اللّه «۲».

و مرسل الکافی و قد روی أکبر الکبائر الشرک باللّه «۳».

و خبر مسعدة بن صدقة قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

الکبائر القنوط من رحمة اللّه، و الیأس من روح اللّه «۴» و الأمن مکر اللّه، و قتل النفس التی حرم اللّه، و عقوق الوالدین، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل الربا بعد البینة و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف «۵».

و خبر ابی بصیر عنه علیه السّلام قال سمعته یقول:

الکبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا، و الشرک باللّه العظیم و قذف المحصنة، و أکل الربا بعد البینة، و الفرار من الزحف،

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶.

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۷.

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸.

(۴) قد یقال ان الفقرة الثانیة عطف بیان للأولی لعدم الفرق البین بین الیأس و القنوط، و لا بین الروح و الرحمة فالجمع بینهما للتأکید و المبالغة.

و قد احتمل ان یکون النظر فی القنوط الی قصور الرحمة و فی الیأس إلی عظمة المعصیة و حرمان صاحبها من الرحمة، و یکون الروح غیر الرحمة کالتنفس من الکرب و العقوبة، و ان الرحمة إعطاء المحبوب، فالروح دفع الشر و المکروه و ربما یفرق بین القنوط و الیأس باختصاص الأول بالرحمات الدنیویة لقوله تعالی هُوَ الَّذِی یُنَزِّلُ الْغَیْثَ مِنْ بَعْدِ مٰا قَنَطُوا، و الثانی بالرحمات الأخرویة لقوله تعالی قَدْ یَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ کَمٰا یَئِسَ الْکُفّٰارُ مِنْ أَصْحٰابِ الْقُبُورِ.

کما قد یفرق بینهما بأشدیة القنوط عن الیأس فعن الکشاف القنوط ان یظهر علیه أثر الیأس فیتضاول و ینکسر.

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۳.

....

و التعرب بعد الهجرة، و عقوق الوالدین، و أکل مال الیتیم ظلما و التعرب و الشرک واحد «۱».

و خبر محمد بن حکیم قال قلت لأبی الحسن موسی علیه السّلام:

الکبائر تخرج من الایمان؟ فقال نعم و ما دون الکبائر قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لا یزنی الزانی و هو مؤمن و لا یسرق السارق و هو مؤمن «۲».

و خبر ابی الصامت عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

أکبر الکبائر سبع الشرک باللّه العظیم و قتل النفس التی حرم اللّه الا بالحق و أکل أموال الیتامی، و عقوق الوالدین، و قذف المحصنات، و الفرار من الزحف، و إنکار ما انزل اللّه عز و جل «۳».

و خبر عبد الرحمن بن کثیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

ان الکبائر سبع فینا أنزلت و منا استحلت فأولها الشرک باللّه العظیم، و قتل النفس التی حرم اللّه، و أکل مال الیتیم، و عقوق الوالدین، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و إنکار حقنا «۴».

و مرسل ابن ابی عمیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

وجدنا فی کتاب علی علیه السّلام الکبائر خمسة الشرک، و عقوق الوالدین، و أکل الربا بعد البینة، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة «۵».

و خبر أحمد بن عمر الحلبی قال سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عز و جل:

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۶

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۸

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۰

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۲

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۷

....

إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ «۱» قال:

من اجتنب ما أوعد اللّه علیه النار إذا کان مؤمنا کفر عنه سیئاته و ادخله مدخلا کریما و الکبائر السبع الموجبات، قتل النفس الحرام، و عقوق الوالدین، و أکل الربا، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و أکل مال الیتیم، و الفرار من الزحف «۲».

و خبر فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال:

الایمان هو أداء الامانة و اجتناب جمیع الکبائر و هو معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأرکان الی ان قال و اجتناب الکبائر و هی قتل النفس التی حرم اللّه تعالی، و الزنا، و السرقة و شرب الخمر، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل المیتة، و الدم، و لحم الخنزیر، و ما أهل لغیر اللّه به من غیر ضرورة، و أکل الربا بعد البینة و السحت، و المیسر و هو القمار، و البخس فی المکیال و المیزان و قذف المحصنات، و الزناء، و اللواط، و الیأس من روح اللّه و الأمن من مکر اللّه، و القنوط من رحمة اللّه، و معونة الظالمین و الرکون إلیهم، و الیمین الغموس، و حبس الحقوق من غیر عسر، و الکذب، و الکبر، و الإسراف، و التبذیر، و الخیانة، و الاستخفاف بالحج، و المحاربة لأولیاء اللّه، و الاشتغال بالملاهی و الإصرار علی الذنوب «۳».

---

(۱) النساء: ۴/ ۳۱

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۲

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۳

....

و خبر محمد بن مسلم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام و فیه:

فأی شیء الکبائر قال أکبر الکبائر الشرک باللّه، و عقوق الوالدین، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف و أکل مال الیتیم ظلما، و الربا بعد البینة، و قتل المؤمن فقلت له. الزنا و السرقة؟ فقال لیسا من ذلک «۱».

و خبر الأعمش عن جعفر بن محمد علیه السّلام فی حدیث شرائع الدین قال:

و الکبائر محرمة: و هی الشرک باللّه، و قتل النفس التی حرم اللّه، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل الربا بعد البینة، و قذف المحصنات و بعد ذلک الزنا، و اللواط، و السرقة و أکل المیتة، و الدم، و لحم الخنزیر، و ما أهل لغیر اللّه به من غیر ضرورة، و أکل السحت و البخس فی المیزان و المکیال، و المیسر، و شهادة الزور و الیأس من روح اللّه، و الأمن من مکر اللّه، و القنوط من رحمة اللّه و ترک معاونة المظلومین، و الرکون الی الظالمین و الیمین الغموس و حبس الحقوق من غیر عسر، و استعمال التکبر و التجبر، و الکذب، و الإسراف، و التبذیر، و الخیانة، و الاستخفاف بالحج و المحاربة لأولیاء اللّه، و الملاهی التی تصد عن ذکر اللّه مکروهة کالغناء و ضرب الأوتار، و الإصرار علی صغائر الذنوب «۲» و خبر الکراجکی قال قال علیه السّلام:

الکبائر تسع أعظمهن الإشراک باللّه عز و جل و قتل النفس المؤمنة و أکل الربا، و أکل مال الیتیم، و قذف المحصنات،

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۴

....

و الفرار من الزحف، و عقوق الوالدين، و استحلال البيت الحرام و السحر، فمن لقى اللّه عز و جل و هو برىء منهن كان معى فى جنة مصاريعها «۱» الذهب «۲».

الى غير ذلك من الاخبار.

الأمر الثالث أشدية معصية عما ثبت كونها كبيرة أو ما أوجب عليه النار، أو العذاب أو مساواتها له، و الأشدية إما بالنقل، أو بالعقل

كالفتنة قال تعالى الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «۳» و الكذب و قد ورد انه شر من الشراب «۴» و الغيبة و قد ورد انه أشد من الزنا «۵» و حبس المحصنة للزنا، و لا إشكال فى انه بحكم العقل أشد من القذف، و أعلام الكفار بما يوجب عليهم على المسلمين فإنه أشد من الفرار من الزحف الى غير ذلك.

الأمر الرابع من ورود النص المعتبر على عدم قبول شهادة الرجل أو عدم الصلاة خلفه

بناء على عدم قدح الصغيرة فى العدالة، كما ورد النص على انه لا يصلى خلف من يبتغى على الأذان و الصلاة بالناس الأجر «۶» و ورد النهى عن الصلاة خلف

---

(۱) المصراع من الباب الشطر منه و هما مصراعان و أول من علق باب الكعبة مصراعين معاوية كذا فى مجمع البحرين

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۷

(۳) البقرة: ۲/ ۱۹۱

(۴) الوسائل باب ۳۸ من أبواب أحكام العشرة ح/ ۳

(۵) الوسائل باب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشرة ح/ ۹

(۶) الوسائل باب ۳۲ من أبواب الشهادات ح/ ۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۸۵

....

العاق لوالديه «۱». و عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه كان لا يقبل شهادة الفحاش و لأذى مخزية فى الدين «۲» و لا تقبل شهادة اللاعب بالشطرنج، و النرد و لا شهادة المقامر «۳» الى غير ذلك.

فبورود النص على عدم الصلاة، خلف المتصف بصفة أو المرتكب بعمل أو عدم قبول شهادته يستكشف ان تلك المعصية منافية للعدالة.

إذا عرفت الأمور التى ذكرنا فلك تشخيص كون المعصية كبيرة بأحد الطرق التى أشرنا إليها على سبيل منع الخلو فربما ينطبق أكثر من واحد منها على بعض المعاصى كما لا يخفى.

الأمر الخامس فى تعديد الكبائر التى يستفاد من الكتاب العزيز

اشارة

حکی العلامة العاملی (قدس) فی مفتاح الکرامة عن مناسک أستاذه العلامة الطباطبائی قدس مقالا فی تعدید الکبائر، و صرح بأنه لم یجد بیانا أجود مما حققه و حاصله «۴».

انه (قدس) بعد ان اختار ما علیه المشهور فی تمییز الکبیرة و انها هی التی أوعد اللّه سبحانه علیها النار، أو العذاب، سواء کان الوعید بالنار صریحا أو ضمنیا:

حصر الکبائر المستنبطة من الکتاب العزیز فی أربع و ثلاثین، أربعة عشر منها مما صرح فیها بالوعید بالنار، و أربعة عشر منها قد صرح فیها بالعذاب دون النار،

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۳۲ من أبواب الشهادات ح/ ۲

(۳) الوسائل باب ۳۲ من أبواب الشهادات ح/ ۷

(۴) و قد أخذنا التخلیص فی نهایة التقریر ج ۲/ ۲۸۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۶

....

و البقیة ما یستفاد من الکتاب العزیز و عید النار علیها ضمنا أو لزوما.

المعاصی التی أوعد اللّه علیها النار فی الکتاب العزیز

اشارة

اما ما صرح فیه الوعید بالنار.

فالأول: الکفر باللّه العظیم

لقوله تعالی وَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ أُولئِکَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ «۱».

و غیر ذلک من الآیات الکثیرة المتضمنة لوعید الکفار بالنار عموما و خصوصا.

الثانی: الإضلال عن سبیل اللّه

لقوله تعالی ثانِیَ عِطْفِهِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ لَهُ فِی الدُّنْیا خِزْیٌ وَ نُذِیقُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ عَذابَ الْحَرِیقِ «۲».

الثالث: الکذب علی اللّه تعالی و الافتراء علیه

لقوله تعالی وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ تَرَی الَّذِینَ کَذَبُوا عَلَی اللّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَ لَیْسَ فِی جَهَنَّمَ مَثْویً لِلْمُتَکَبِّرِینَ «۳»؟!.

و قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَفْتَرُونَ عَلَی اللّهِ الْکَذِبَ لا یُفْلِحُونَ مَتاعٌ فِی الدُّنْیا ثُمَّ إِلَیْنا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نُذِیقُهُمُ الْعَذابَ الشَّدِیدَ بِما کانُوا یَکْفُرُونَ «۴».

و قد أورد علیه فی الجواهر بأنه لیس فی الآیة الثانیة ذکر النار «۵».

قلت: یمکن دفعه لان فی دلالة الآیة الاولی کفایة و فی الثانیة و ان لم یصرح فیها بالنار و لکن مع ملاحظة الاولی یعلم ان المراد بالعذاب الشدید النار.

---

(۱) البقرة: ۲/ ۲۵۷

(۲) الحج: ۲۲/ ۹

(۳) الزمر: ۳۹/ ۶

(۴) یونس: ۱۰/ ۶۹- ۷۰

(۵) جواهر الکلام ج ۳/ ۳۱۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۷

الرابع: قتل النفس التی حرم اللّه قتلها

لقوله تعالی وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزٰاؤُهُ جَهَنَّمُ خٰالِداً فِیهٰا وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَیْهِ، وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذٰاباً عَظِیماً «۱».

الخامس: الظلم

لقوله تعالی إِنّٰا أَعْتَدْنٰا لِلظّٰالِمِینَ نٰاراً أَحٰاطَ بِهِمْ سُرٰادِقُهٰا وَ إِنْ یَسْتَغِیثُوا یُغٰاثُوا بِمٰاءٍ کَالْمُهْلِ یَشْوِی الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرٰابُ وَ سٰاءَتْ مُرْتَفَقاً «۲».

السادس: الرکون الی الظالمین

لقوله تعالی وَ لٰا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّٰارُ «۳».

السابع: الکبر

لقوله تعالی فَادْخُلُوا أَبْوٰابَ جَهَنَّمَ خٰالِدِینَ فِیهٰا فَلَبِئْسَ مَثْوَی الْمُتَکَبِّرِینَ «۴»

الثامن: ترک الصلاة

قوله تعالی مٰا سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ قٰالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ «۵».

التاسع: المنع من الزکاة

لقوله تعالی وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لٰا یُنْفِقُونَهٰا فِی سَبِیلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذٰابٍ أَلِیمٍ، یَوْمَ یُحْمیٰ عَلَیْهٰا فِی نٰارِ جَهَنَّمَ فَتُکْویٰ بِهٰا جِبٰاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هٰذٰا مٰا کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا مٰا کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ «۶».

---

(۱) النساء: ۴/ ۹۳

(۲) الکهف: ۱۸/ ۳۹

(۳) هود: ۱۱/ ۱۱۳

(۴) الغافر: ۴۰/ ۷۶

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۲، ص: ۸۷

(۵) المدبر: ۷۴/ ۴۲

(۶) التوبة: ۹/ ۳۴- ۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۸

العاشر: التخلف عن الجهاد

لقوله سبحانه فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللّهِ وَ کَرِهُوا أنْ یُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ، وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِی الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ کانُوا یَفْقَهُونَ «۱».

الحادی عشر: أکل الربا

لقوله تعالی الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إِلّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَی اللّهِ وَ مَنْ عادَ فَأُولئِکَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ «۲».

الثانی عشر: الفرار من الزحف

لقوله تعالی وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ، أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلی فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ «۳».

الثالث عشر: أکل مال الیتیم ظلما

لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً «۴».

الرابع عشر: الإسراف

لقوله تعالی وَ أَنَّ الْمُسْرِفِینَ هُمْ أَصْحابُ النّارِ «۵».

و قد جاء الوعید فی الکتاب المجید فی أشیاء کالشرک و النفاق، و الجحود،

(۱) التوبة: ۹/ ۸۱

(۲) البقرة: ۲/ ۲۷۴

(۳) الأنفال: ۸/ ۱۶

(۴) النساء: ۴/ ۱۱

(۵) الغافر: ۴۰/ ۴۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۸۹

....

و المجادلة فی اللّه، و التکذیب فی آیات اللّه، و مشاقة الرسول صلّی اللّه علیه و آله، و إنکار المعاد، و حشر الأجساد، و المرجع فی ذلک کله الی الکفر و قد سبق ذکره، و کذا فی المعصیة، و الخطیئة، و الذنب و الإثم و أمثالها، و هذه أمور عامة و قد علمت ان الوعید لا یقتضی کونها کبائر، و قد یتعقب الوعید فی الآیات خصالا شتی، و أوصافا متعددة لا یعلم انه للمجموع أو للآحاد فلذلک طوینا ذکرها.

المعاصی التی وقع التصریح فیها بالعذاب دون النار

اشارة

و اما المعاصی التی وقع التصریح فیها بالعذاب دون النار فهی أربع عشر أیضا

الأول: کتمان ما انزل اللّه

لقوله تعالی الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْکِتٰابِ وَ یَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِیلًا أُولٰئِکَ مٰا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ إِلَّا النّٰارَ وَ لٰا یُکَلِّمُهُمُ اللّٰهُ یَوْمَ الْقِیٰامَةِ وَ لٰا یُزَکِّیهِمْ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِیمٌ «۱».

الثانی: الاعراض عن ذکر اللّه

لقوله تعالی وَ قَدْ آتَیْنٰاکَ مِنْ لَدُنّٰا ذِکْراً مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ یَحْمِلُ یَوْمَ الْقِیٰامَةِ وِزْراً خٰالِدِینَ فِیهِ وَ سٰاءَ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیٰامَةِ حِمْلًا «۲».

الثالث: الإلحاد فی بیت اللّه عز اسمه

لقوله تعالی وَ مَنْ یُرِدْ فِیهِ بِإِلْحٰادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذٰابٍ أَلِیمٍ «۳».

الرابع: المنع من مساجد اللّه

لقوله تعالی وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسٰاجِدَ اللّٰهِ أَنْ یُذْکَرَ فِیهَا اسْمُهُ وَ سَعیٰ فِی خَرٰابِهٰا أُولٰئِکَ مٰا کٰانَ لَهُمْ أَنْ یَدْخُلُوهٰا إِلّٰا خٰائِفِینَ لَهُمْ فِی الدُّنْیٰا خِزْیٌ وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذٰابٌ عَظِیمٌ

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۷۵

(۲) طه: ۲۰/ ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۱

(۳) الحج: ۲۲/ ۲۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۰

....

».(۱)

الخامس: إیذاء رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله)

لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّهُ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِیناً «۲».

السادس: الاستهزاء بالمؤمنین

لقوله تعالی الَّذِینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فِی الصَّدَقاتِ وَ الَّذِینَ لا یَجِدُونَ إِلّا جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۳».

السابع و الثامن: نقض العهد، و الیمین

لقوله تعالی الَّذِینَ یَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَ أَیْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِیلًا أُولئِکَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ وَ لا یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ وَ لا یَنْظُرُ إِلَیْهِمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ لا یُزَکِّیهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ «۴»

التاسع: قطع الرحم

لقوله تعالی الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّارِ «۵».

و قال عز و جل فَهَلْ عَسَیْتُمْ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَکُمْ أُولئِکَ الَّذِینَ لَعَنَهُمُ اللّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمی أَبْصارَهُمْ «۶».

و قد أورد علیه فی الجواهر: بأن أولئک فی الآیة الاولی لم یعلم کونها إشارة الی کل واحد من النقض، و القطع و الإفساد، و الآیة الثانیة مع ذلک لم تشتمل علی

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۱۴

(۲) الأحزاب: ۴۴/ ۵۷

(۳) التوبة: ۹/ ۸۰

(۴) ال عمران: ۳/ ۷۷

(۵) الرعد: ۱۳/ ۲۵

(۶) محمد: ۴۷/ ۲۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۱

....

وعید العذاب الا ان یقال انه یفهم من اللعن و ما بعده «۱».

العاشر: المحاربة و قطع السبیل

لقوله تعالی إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِینَ یُحَارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا، أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیمٌ «۲».

قال فی الجواهر: انه قد یرجع ذلک الی الکفر و الوعید علی الأمرین معا «۳».

الحادی عشر: الغناء

لقوله تعالی وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولٰئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِینٌ «۴».

الثانی عشر: الزنا

لقوله تعالی وَ لَا یَزْنُونَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ أَثَاماً یُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَ یَخْلُدْ فِیهِ مُهَاناً «۵».

الثالث عشر: حب إشاعة الفاحشة فی الذین أمنوا

لقوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ «۶».

الرابع عشر: قذف المحصنات

لقوله تعالی الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِیمٌ

---

(۱) الجواهر ج ۱۳/ ۳۱۴

(۲) المائدة: ۵/ ۳۷

(۳) الجواهر ج ۱۳/ ۳۱۵

(۴) لقمان: ۳۱/ ۶۰

(۵) الفرقان: ۲۵/ ۶۸

(۶) النور: ۲۴/ ۱۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۲

....

«۱».

المعاصی التی یستفاد من الکتاب وعید علیها ضمنا و لزوما

اشارة

و اما المعاصی التی یستفاد من الکتاب العزیز و عید النار علیها ضمنا و لزوما فهی ستة.

الأول: الحکم بغیر ما انزل اللّه تعالی

لقوله تعالی وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ «۲».

الثانی: الیأس من روح اللّه

لقوله تعالی وَ لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ «۳».

الثالث: ترک الحج

لقوله تعالی وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِینَ «۴».

الرابع: عقوق الوالدین

لقوله تعالی وَ بَرًّا بِوالِدَتِی وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبّاراً شَقِیًّا «۵» مع قوله تعالی وَ خابَ کُلُّ جَبّارٍ عَنِیدٍ، مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ یُسْقی مِنْ ماءٍ صَدِیدٍ «۶» و قوله تعالی فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ «۷».

---

(۱) النور: ۲۴/ ۲۳

(۲) المائدة: ۵/ ۴۴

(۳) یوسف: ۱۲/ ۸۷

(۴) ال عمران: ۳/ ۹۷

(۵) مریم: ۱۹/ ۳۲

(۶) إبراهیم: ۱۴/ ۱۵- ۱۶

(۷) هود: ۱۱/ ۱۰۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۳

الخامس: الفتنة

لقوله تعالی وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ «۱».

قلت: مع قوله تعالی وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ الایة «۲».

السادس: السحر

اشارة

لقوله تعالی وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّیاطِینُ عَلی مُلْکِ سُلَیْمانَ وَ ما کَفَرَ سُلَیْمانُ وَ لکِنَّ الشَّیاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَی

الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَ لَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ «۳».

قلت: مع ما ورد فى حق الكافرين.

هذه جملة الكبائر المستنبطة من الكتاب العزيز بناء على المختار فى معنى الكبيرة و هى أربع (أربعة) و ثلاثون.

و للنظر فى بعضها مجال و اللّه أعلم بحقيقة الحال انتهى كلامه دامت إفاداته «۴»

إيرادات العلامة العاملى و صاحب الجواهر على ما أفاده العلامة الطباطبائى

قال العلامة العاملى (قدس) بعد ذلک و ليت شعرى ماذا يقول فى الإصرار على الصغائر فإنه كبيرة إجماعا و ليس فى القران المجيد و عيد عليه بالنار و لعله اسئله عنه شفاها اه «۵».

و قد أورد صاحب الجواهر (قدس) على ما أفاده العلامة الطباطبائى (قدس) خمسة إيرادات «۶» مضافا الى ما فى مفتاح الكرامة أشير إليها فى تقرير أستاذنا العلامة

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۹۱

(۲) النساء: ۴/ ۹۳

(۳) البقرة: ۲/ ۱۰۲

(۴) مفتاح الكرامة ج ۳/ ۹۱- ۹۴

(۵) مفتاح الكرامة ج ۳/ ۹۱- ۹۴

(۶) جواهر الكلام ج ۱۳/ ۳۱۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۹۴

....

البروجردى (قدس).

أحدها: انه يلزم على ما ذكره فى هذا العدد ان يكون ما عداها صغائر و انه لا يقدح فى العدالة فعلها بل لا بد من الإصرار و بدونه تقع مكفرة و لا تحتاج إلى التوبة فمثل اللواط و شرب الخمر و ترک صوم من شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلک من الصغائر التى لا تقدح فى العدالة و لا تحتاج إلى التوبة، و هو واضح الفساد و كيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البينة على انه لاط فى زمان قبل أداء الشهادة بيسير كما لا يخفى على الملاحظ لطريقة الشرع.

و ان شئت فانظر الى كتب الرجال و ما يقدحون به عدالة الرجل، و فى رواية ابن ابى يعفور السابقة: ان تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اللسان و نحو ذلک، بل فى ذلک إغراء الناس فى كثير من المعاصى فإنه قل من يجتنب من المعاصى من جهة استحقاق العذاب بعد معرفة انه لا عقاب عليه.

ثانيها: انه قد ورد فى السنة فى تعداد الكبائر ما ليس مذكورا فيما حصره مع النص عليه فيها بأنه كبيرة، و قوله عليه السّلام ان الكبيرة كل ما أوعد اللّه عليها النار لا ينافيه و لو لكونه عليه السّلام يعلم كيف توعد اللّه عليها بالنار.

قصارى ما هناک نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعد اللّه عليها النار فانظر الى ما فى حسنة عبيد بن زرارة المتقدم ذكرها/ ۷۹.

کیف ادخل ترک الصلاۀ فی الکفر مع استحضاره علیه السّلام لقوله تعالی مٰا سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ قٰالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ «۱».
ثالثها: قال اللّه تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ، وَ مٰا أُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهِ،. وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلٰامِ ذٰلِکُمْ فِسْقٌ «۲» فإنه ان أرید بالإشارۀ کل واحد فقد حکم بالفسق و احتمال إرادۀ الإصرار بعید کاحتمال ارادۀ ما لا ینافی العدالۀ من الفسق بل

(۱) المدثر: ۷۴/ ۴۲- ۴۳

(۲) المائدۀ: ۵/ ۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۵

....

مجرد المعصیۀ، أو من غیر مجتنب الکبائر.
رابعها: انه قد ورد فی السنۀ التوعد بالنار- و ای توعد- علی کثیر من المعاصی و بناء علی ما ذکر لا بد و ان یراد بها اما الإصرار علیها، أو من غیر مجتنب الکبائر و کله مخالف للظاهر من غیر دلیل.
خامسها: ان فیما رواه عبد العظیم الحسنی ذکر من جملۀ الکبائر شرب الخمر معللا ذلک بان اللّه تعالی نهی عن عبادۀ الأوثان و ترک الصلاۀ متعمدا أو شیئا مما فرض اللّه لان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال من ترک الصلاۀ متعمدا فقد برئ من ذمۀ اللّه و ذمۀ رسوله فانظر کیف استدل علی کونه کبیرۀ بما ورد من السنۀ «۱».

إیرادات العلامۀ البروجردی علی ما أفاده العلامۀ الطباطبائی

ثم انه أضاف أستاذنا العلامۀ (قدس) علی ما أورده صاحب الجواهر (قدس) بعض إشکالات أخر:
«بأن الظاهر کون المقسم الکبیرۀ و الصغیرۀ هی المعاصی الوجودیۀ التی تتحقق بالوجودات الصادرۀ من المکلف و علیه فیسقط من جملۀ ما عده من الکبائر مثل ترک الصلاۀ، و منع الزکاۀ، و التخلف عن الجهاد، و کتمان ما انزل اللّه و نقص العهد، و الیمین، و قطع الرحم، و عدم الحکم بما انزل اللّه، و ترک الحج لأنها کلها معاصی عدمیۀ.
اما مثل ترک الصلاۀ و منع الزکاۀ فواضح، و اما کتمان ما انزل اللّه فالآیۀ الواردۀ فیه ظاهرۀ فی ان الواجب هو التبیین و الکتمان ترکه و هکذا نقص العهد، و الیمین و کذا قطع الرحم و الحکم بغیر ما انزل اللّه کما یظهر من آیتیهما «۲».
و أیضا الظاهران المراد بالمعاصی الکبیرۀ هی المعاصی التی یمکن ان تقع من المسلم غیر الکافر و علیه فیسقط من جملۀ ما ذکره مثل الکفر باللّه العظیم، و الإضلال

(۱) نهایۀ التقریر ج ۲/ ۲۸۶

(۲) یعنی آیتی نقض العهد و الیمین و قطع الرحم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۹۶

....

عن سبیل اللّه، و لذا لم یعد فی جملۀ الکبائر فی بعض الروایات الدالۀ علی ان الکبائر سبع حیث انه بعد ذلک عدها ستا «۱» و هذا دلیل علی انه لا یکون مثل الشرک باللّه معدودا من الکبائر.

و أيضا تدخل جملة مما عده من الكبائر فى الظلم الذى عده منها فتلك الجملة من أقسام الظلم لا انها قسيمة له و ذلك مثل قتل النفس، و أكل مال اليتيم، و المنع من مساجد اللّه، و الاستهزاء بالمؤمنين، و إيذاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و قذف المحصنات و المحاربة، و قطع السبيل و عليه فلا يبقى الا مقدار قليل لا يتجاوز عن الاثنى عشر كما لا يخفى اه «۲».

عدم ورد شيء من إيرادات الأعلام الثلاثة على ما أفاده العلامة الطباطبائى

و لكن الذى يختلج بالبال- و العلم عند اللّه تعالى- عدم ورد شيء من إشكالات العلمين بل الأعلام و ذلك لان العلامة الطباطبائى (قدس) لم يرد حصر الكبائر بما فى الكتاب العزيز حتى يرد عليه ما أورده عليه صاحبا المفتاح و الجواهر (قدس سرهما) و انما أراد عد الكبائر التى أوعد التصريح فيها فى الكتاب العزيز بالعذاب، أو النار صريحا أو ضمنا أو التزاما و انها اربع و ثلاثون، و كم فرق بينهما و لعل ما ذكرنا ظاهر لمن لاحظ مقاله من أوله إلى آخره و ان كان بعض عباراته يوهم خلاف ذلك بداهة انه من البعيد جدا لو لم يكن من المستحيل انه لم يلاحظ العلامة الطباطبائى أخبار الباب و عدم مقايستها مع ما فى الكتاب العزيز و عدم تفطنه بوجود معاصى كبيرة فى السنة غير المذكورة فى الكتاب فتدبر.

ثم ان ما استظهره أستاذنا العلامة (قدس) غير ظاهر و اى دليل على ان المقسم للمعاصى المعاصى الوجودية بعد ظهور بل صراحة الكتاب و السنة على عد قطع

---

(۱) يعنى بذلك خبر عبيد بن زرارة المتقدم ذكره/ ۷۹.

(۲) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۸۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۹۷

....

الرحم، و نقض العهد و اليمين، و كتمان ما انزل اللّه الى غير ذلك من المعاصى، فقد يكون جعل أمر محكوما بحكم و عدمه محكوما بحكم أخر مثلا صلة الرحم موضوع لحكم استحبابى، و قطع الرحمن موضوع الحكم الحرمة، و كتمان ما انزل اللّه تعالى حرام مع كون التبين واجبا و كم له نظير فى الفقه، و المتبع دلالة الدليل فكلما دل دليل عليه نقول به، نعم بمجرد وجوب شيء شرعا لا يحكم بحرمة تركة شرعا كما انه إذا حرم شيء لا يحكم بوجوب تركه شرعا و الا يلزم ان يكون كل حكم شرعى متضمنا لحكمين شرعيين و هو كما ترى.

و غاية ما يمكن ان يقال هى انه عند وجوب شيء فى لسان الشرع ينتزع منه يحكم العقل حرمة تركه كما إذا حرم شيء كذلك ينتزع منه وجوبه عقلا.

و بالجملة لا مضايقة لكون كل من الفعل و الترك موضوعا لحكم إذا دل دليل عليه، و ظاهر الكتاب و السنة حرمة ترك الصلاة و منع الزكاة، و حرمة قطع الرحم و كتمان ما انزل اللّه الى غير ذلك مع وجوب الصلاة و الزكاة و استحباب صلة الرحم، و وجوب تبيين ما انزل اللّه.

ثم ان استظهاره (قدس) ان المراد خصوص المعاصى التى يمكن ان يقع من المسلم غير ظاهر بعد تعميم نطاق الكتاب و السنة لغير المسلم كما لا يخفى على من لاحظهما، و عدم ذكر الكفر، و الشرك و الإضلال عن سبيل اللّه فى بعض الاخبار لجهة و حكمة و لذا ذكرت فى بعض أخبار أخر.

و دخول جملة من الكبائر فى الظلم مثلا بجهة لا ينافى عدها كبيرة مستقلة لعناية شديدة بها و غفلة الناس عن كونها منه الى غير

ذلک، و لذا یمکن إدخال کل الکبائر فی کونها تجری علی اللّه تعالی و عصیان له تعالی مع کون کل واحد منها معصیة و کبیرة.

فظهر انه یمکن توجیه ما أفاده العلامة الطباطبائی (قدس) من حصر المعاصی الکبیرة فی الکتاب العزیز بما ذکره و اللّه العالم.

الأمر السادس فی التوفیق بین الاخبار فی تعدید الکبائر

اشارة

الأخبار الواردة فی تعدید الکبائر کثیرة أورد جملة وافیة منها شیخنا الحر العاملی (ره) فی بابین من أبواب جهاد النفس من الوسائل و هما الباب الخامس و الأربعین، و السادس و الأربعین.

و قد أوردنا ثلة وافیة منها فی بعض الأمور المتقدمة فلیلاحظ.

و نحن الان بصدد بیان الجمع و التوفیق بین مفادها المختلفة لأن جملة منها واردة فی تفسیر الکبائر و بیان الضابط لها، و جملة منها دالة علی عددها و انها خمس، أو سبع، أو تسع، أو أزید علی اختلاف بین هذه الطائفة أیضا، و جملة منها واردة فی عد بعض المعاصی الکبار من غیر تعرض لتفسیرها و لا کونها فی مقام تعدیدها، و بعض منها غیر مرتبط بعنوان الباب الذی عقده (ره) و هو تعیین الکبائر کخبر أصبغ «۱» فینبغی ذکر الطوائف أولا ثم بیان الجمع بینها.

الطائفة الأولی ما دل علی انها خمسة

کمرسل ابن ابی عمیر عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

وجدنا فی کتاب علی علیه السّلام الکبائر خمسة الشرک، و عقوق الوالدین، و أکل الربا بعد البینة، و الفرار من الزحف و التعرب بعد الهجرة «۲».

و خبر عبید بن زرارة قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أخبرنی عن الکبائر فقال هن خمس و هی مما أوجب اللّه علیهن النار قال تعالی

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۷

....

إِنَّ اللّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ «۱» و قال إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً «۲» و قال یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ إلی أخر الآیة «۳» و قال عز و جل یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا إلی أخر الآیة «۴» و رمی المحصنات الغافلات المؤمنات و قتل مؤمن متعمدا علی دینه «۵» «۶».

الطائفة الثانية ما دل على انها سبعة

كخبر ابن محبوب قال:

كتب معى بعض أصحابنا الى ابى الحسن عليه السّلام يسئله عن الكبائر كم هى و ما هى؟ فكتب الكبائر من اجتنب ما وعد اللّه عليه النار كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمنا و السبع الموجبات قتل النفس الحرام، و عقوق الوالدين، و أكل الرباء، و التعرب بعد الهجرة و قذف المحصنة، و أكل مال اليتيم، و الفرار من الزحف «٧».

و خبر عبيد بن زرارة قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الكبائر فقال:

---

(١) النساء: ۴/ ۴٧

(٢) النساء: ۴/ ١٠

(٣) الأنفال: ٨/ ١۵

(۴) البقرة: ٢/ ٢٨٧

(۵) سيجىء بعض الكلام فى توجيه قوله عليه السلام ان الكبائر خمسة و عدم مطابقته لما عده فيه

(۶) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ٢٨

(٧) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ١

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١٠٠

....

هن فى كتاب على عليه السّلام سبع الكفر باللّه، و قتل النفس، و عقوق الوالدين، و أكل الربا بعد البينة، و أكل مال اليتيم ظلما، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة قال فقلت هذا أكبر المعاصى فقال نعم قلت فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة؟ قال ترك الصلاة قلت فما عددت ترك الصلاة فى الكبائر فقال اى شىء أول ما قلت لك قلت الكفر قال و ان تارك الصلاة كافر يعنى من غير علة «١».

و خبر ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سمعته يقول الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا، و الشرك باللّه العظيم، و قذف المحصنة، و أكل الربا بعد البنية، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة، و عقوق الوالدين، و أكل مال اليتيم ظلما قال و التعرب و الشرك واحد «٢».

و خبر محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجرة، و أكل مال اليتيم ظلما، و أكل الربا بعد البينة، و كل ما أوجب اللّه عليه النار «٣».

و خبر أحمد بن عمر الحلبى قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ، قال: من اجتنب ما أوعد اللّه عليه النار إذا كان مؤمنا كفر عنه سيئاته و ادخله مدخلا كريما و الكبائر السبع الموجبات قتل النفس الحرام، و عقوق الوالدين، و أكل الربا، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة و أكل مال اليتيم، و الفرار من الزحف «۴».

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۶

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۱

....

و خبر عبد الرحمن بن كثير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

ان الكبائر سبع فينا نزلت و منا استحلت فأولها الشرك باللّه العظيم، و قتل النفس التى حرم اللّه، و أكل مال اليتيم، و عقوق الوالدين، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و إنكار حقنا «۱».

و خبر ابى الصامت عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

أكبر الكبائر سبع: الشرك باللّه العظيم، و قتل النفس التى حرم اللّه الا بالحق، و أكل أموال اليتامى، و عقوق الوالدين و قذف المحصنات، و الفرار من الزحف، و إنكار ما انزل اللّه عز و جل «۲».

و خبر أبى هريرة ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال:

اجتنبوا السبع الموبقات قيل و ما هن قال: الشرك باللّه، و السحر، و قتل النفس التى حرم اللّه الا بالحق، و أكل الربا، و أكل مال اليتيم، و التولى يوم الزحف، و قذف المحصنات الغافلات المؤمنات «۳».

الطائفة الثالثة

انه و ان لم ينص على عدد الا انه عند ذكر أكبر الكبائر عد ثمانية كخبر محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

قلت له ما لنا نشهد على من خالفنا بالكفر، و ما لنا لا نشهد لأنفسنا و لأصحابنا انهم فى الجنة فقال من ضعفكم ان لم يكن فيكم شىء من الكبائر فاشهدوا انكم فى الجنة قلت فأى شىء الكبائر فقال الشرك باللّه، و عقوق الوالدين، و التعرب بعد الهجرة،

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۲

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۰

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۲

....

و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و أكل مال اليتيم ظلما و الرباء بعد البينة، و قتل المؤمن فقلت له الزنا و السرقة فقال ليسا من ذلك «۱».

الطائفة الرابعة ما أنهاها إلی تسعة

کخبر الکراجکی قال: قال علیه السّلام:

الکبـائر أعظمهن الإشـراک بـاللّه عز و جـل، و قتـل النفس المؤمنـة، و أکل الربا، و أکل مال الیتیم، و قـذف المحصـنات، و الفرار من الزحف، و عقوق الوالـدین، و اسـتحلال البیت الحرام و السـحر فمن لقی اللّه عز و جـل و هو بریء منهن کان معی فی جنـة مصاریعها الذهب «۲».

الطائفة الخامسة ما أنهاها إلی عشرة و ان لم ینص علی عدد

کخبر مسعدة بن صدقة قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

الکبـائر القنوط من رحمـة اللّه، و الیأس من روح اللّه و الأمن من مکر اللّه، و قتل النفس التی حرم اللّه، و عقوق الوالـدین، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل الربا بعد البینة، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة، و الفرار بعد الزحف الحدیث «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۷

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۳

الطائفة السادسة ما دل علی انها أکثر من عشرة

اشارة

کخبر عبد العظیم الحسنی علیه السّـلام «۱» و قـد تقدم ذکره بتمامه/ ۷۶ و خبر فضـل بن شـاذان عن الرضا علیه السّـلام فی کتابه إلی المأمون «۲» و خبر الأعمش عن جعفر بن محمد فی حدیث شرائع الدین «۳» و قد تقدم ذکرهما فی ۸۲- ۸۳.

هذا ما ورد فی تعدید الکبائر فقد عرفت الاختلاف فیها و لکن یمکن الجواب عن اشکال الاختلاف بوجهین.

الوجه الأول: و هو جواب إجمالی حاصله

ان جمیع المعاصـی المـذکورة فی هـذه الاخبـار کبیرة و یسـتحق فاعلهـا العـذاب، أو النـار، و یوجب فسق فاعلهـا و سـلب العدالـة عن مرتکبها، و ان کان بعضـها أکبر من بعض، و یکون بعضـها أکبر الکبائر، و لذا تری ان الزنا و السـرقة مع کونهما من المعاصـی الکبیرة فقد نفی الکبارة عنهما فی بعض الاخبار «۴» و فی الحقیقة نفی الأکبریة عنهما لأنه علیه السّلام بصدد ذکر أکبر الکبائر.

فالمعاصـی الکبیرة ذو العرش و الـدرجات لها عرض عریض و قد تعرض لبعضـها التی تکون أکبر الکبائر فی بعض الاخبار، و بعضـها فی بعض أخر لبعض المناسبات و هکذا.

و قد صرح فی خبر عبید بن زرارة ان المعدود هو أکبر الکبائر و فی خبر الأعمش إشارة إلی وجود المراتب فلاحظ.

و یحتمل ان یکون ذکر بعض الاعداد کالخمس، و السبع و نحوهما من باب المثال لا حصر الکبائر فیها فتدبر.

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۳

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۶

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۴

الوجه الثانی: الجواب التفصیلی

و قد أتعب أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) نفسه الشریفة فی الجمع بین الروایات المتخالفة المتضاربة بوجه حسن لعله أحسن ما فی المقام و ان کان بعض ما افاده لا تخلو عن تکلف و تعسف و إلیک حاصل ما افاده:

«و هو انه فی روایة أبی بصیر «۱» ذکر ان الکبائر سبعة و مع ذلک عدها ثمانیة و لکنه قال فی ذیلها ان التعرب و الشرک واحد، و لا بأس، لان مرجع التعرب إلی الحالة التی کانت علیها قبل الهجرة إلی دار الإسلام لغرض الإسلام و الایمان فمرجعه الی ان الرجوع و الارتداد عن الإسلام بعد الهجرة من الکفر و الشرک الیه.

و فی روایة محمد بن مسلم «۲» أسقط عقوق الوالدین و عد السابعة کل ما أوجب اللّه علیها النار، و لعله سهو من الراوی لأن الکلام فی تعدید الکبائر و ذکر إفرادها، لا فی تعریف الکبائر و الضابط لها، فمن المحتمل سهو الراوی عن ذکر عقوق الوالدین فذکر موضعه هذه السابعة و اللّه العالم.

و فی روایة عبد الرحمن بن کثیر «۳» أسقط التعرب بعد الهجرة، و أکل الربا بعد البینة، و ذکر موضع السابعة إنکار حقنا، و قد عرفت وجه إسقاط التعرب بعد ذکر الشرک فی روایة أبی بصیر.

و فی روایة أبی الصامت «۴» ذکر ان أکبر الکبائر سبع و أسقط التعرب و أکل الربا بعد البینة، و ذکر موضع السابعة إنکار ما انزل اللّه و قد عرفت ان إسقاط التعرب بعد ذکر الشرک لا بأس به، و اما إسقاط الربا فلعل وزانه و مرتبته وزان إنکار حقهم أو إنکار ما انزل اللّه و فی مرتبته.

و فی روایة عبید بن زرارة «۵» ذکر ان الکبائر خمسة فقد أسقط التعرب و العقوق و لکن ذکر موضعه الشرک من غیر عدها من جملة الخمس، و قد عرفت وجه إسقاط

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۶

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۲۲

(۴) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۰

(۵) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۰۵

....

التعرب و وجه عدم عد الشرك من المعاصى، يؤيد ما ذكرنا ان المراد بها هى المعاصى التى يمكن ان تقع من المسلم حال إسلامه و الشرك لا يلائم ذلك ففى الحقيقة لم يذكر فى الرواية خصوص العقوق فلعل المعاصى المذكورة فيه أكبر من العقوق.

و فى مرسلة ابن ابى عمير «۱» بعد ان عد مثل الرواية السابقة أنها خمسة و قد عد التعرب و الشرك أمرين، و بعد ما عرفت من إرجاع التعرب الى الشرك و اتحادهما يرجع المعاصى المذكورة إلى الأربعة ففى الحقيقة أسقط القتل و أكل مال اليتيم، و قذف المحصنات فلعل غير المذكور ليس بمرتبة المذكورات.

و لكن يشكل بان العقوق قد سقط من الأول و ثبت فى مرسلة ابن ابى عمير الا ان يناقش فى سندهما، أو يقال انهما و ان تعارضتا فى المفهوم و لكن لا تعارض بينهما بحسب المنطوق فيقدم المثبت.

و فى رواية مسعدة «۲» عدها عشرة من غير تعرض لكونها عشرة و أضاف إلى السبع المذكور فى الروايات القنوط من رحمة اللّه، و اليأس من روح اللّه و الأمن من مكر اللّه، و الظاهر ان الأولين واحد.

و فى رواية أخرى لمحمد بن مسلم «۳» عد أكبر الكبائر ثمانية من غير تعرض لكونها ثمانية و حيث انه عد فيها التعرب و الشرك أمرين و قد عرفت انهما واحد فلا اختلاف بينها و بين الروايات الدالة على انها سبعة.

و اما الروايات الدالة على ان الكبائر كثيرة فهى ثلاث أحدها رواية عبد العظيم الحسنى حيث عدها عشرين و الثانية رواية اعمش حيث عدها ثلاث و ثلاثين و الثالثة رواية فضل و قد عدها أيضا ثلاث و ثلاثين و الظاهر اتحادها مع رواية اعمش و الاختلاف بينهما يسير لأنه قد ذكر فى رواية اعمش ان الاشتغال بالملاهى التى يصد عن ذكر اللّه مكروهة و لكن عد من الكبائر فى رواية فضل.

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲۷

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۳

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۶

....

فانقدح من جميع ما ذكرنا انه لا محيص عن الالتزام باتصاف سبع من المعاصى بكونها كبيرة بقول مطلق، و هى السبع المذكورة فى الروايات الدالة على ان الكبائر سبع، أو أكبرها سبع، أو على ان رتبة سائر الكبائر أدنى من رتبتها كما تدل عليه رواية اعمش.

و اما ما عدى السبع فما ذكر فى مثل رواية اعمش فالظاهر أنها كبيرة بالإضافة الى ما دونها صغيرة بالنسبة إلى السبع التى هى فوقها.

و بمثل هذا يجمع بين ما دل على ان الزنا و السرقة ليستا من الكبائر كروايتى محمد بن حكيم و محمد بن مسلم، و ما دل على انهما منها كروايتى فضل، و اعمش وجه الجمع هو ان ما دل على عدم كونهما من الكبائر يراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق و عدم كونها فى عرض المعاصى التى هى أكبر الكبائر و ما دل على كونهما منها يراد انهما كبيرتان بالإضافة الى ما تحتهما من المعاصى» «۱».

الأمر السابع فى تعديد الكبائر المستفاد من الاخبار

ينبغى تعداد الكبائر الواردة فى تعديد الكبائر و النصوص الواردة فى بعض المعاصى بالخصوص بعد إسقاط المكررات رجاء ان يكون وسيلة للاجتناب عنها ان لم يكن مجتنبا عنها فنقول الكبائر عبارة عن:

۱- الشرك باللّه تعالى، أو الكفر باللّه تعالى.

۲- إنكار ما انزل اللّه تعالى.

۳- قتل النفس التى حرم اللّه تعالى.

۴- عقوق الوالدين.

۵- الفرار من الزحف.

۶- أكل مال اليتيم ظلما.

---

(۱) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۸۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۷

....

۷- أكل الربا بعد البينة.

۸- قذف المحصنات الغافلات المؤمنات، أو قذف المحصنة، أو قذف المحصنات على اختلاف التعبير فى الاخبار.

۹- الزنا.

۱۰- اللواط.

۱۱- السرقة.

۱۲- أكل الميتة.

۱۳- أكل الدم.

۱۴- أكل لحم الخنزير.

۱۵- أكل ما أهل لغير اللّه به من غير ضرورة.

۱۶- البخس فى (من) الميزان و المكيال.

۱۷- الميسر، القمار.

۱۸- شهادة الزور.

۱۹- اليأس من روح اللّه تعالى.

۲۰- القنوط من رحمة اللّه تعالى «۱».

۲۱- الأمن من مكر اللّه تعالى.

۲۲- معونة (معاونة) الظالمين.

۲۳- الركون الى الظالمين.

۲۴- اليمين الغموس الفاجرة «۲».

---

(۱) تقدم الكلام فى الفرق بين اليأس من روح اللّه و القنوط من رحمته فى/ ۸۰

(۲) عن النهاية اليمين الغموس هى اليمين الكاذبة الفاجرة كالتى يقتطع بها الحالف مال غيره، سميت غموسا لأنها تغمس صاحبها فى الإثم ثم فى النار، و فعول للمبالغة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۸

....

۲۵- الغلول «۱».

۲۶- حبس الحقوق من غير عسر.

۲۷- الكذب على اللّه تعالى أو الافتراء عليه، و على رسوله، و على الأوصياء و فى رواية مطلق الكذب.

۲۸- استعمال التكبر و التجبّر- أو الكبر.

۲۹- ۳۰- الإسراف و التبذير.

۳۱- الخيانة.

۳۲- الاستخفاف بالحج لعل المراد الإتيان بالحج عن استخفاف لا تركه فتدبر.

۳۳- المحاربة لأولياء اللّه.

۳۴- الملاهى التى تصد عن ذكر اللّه تعالى كالغناء، و ضرب الأوتار.

۳۵- السحر.

۳۶- الإصرار على صغائر الذنوب، أو على الذنوب كما فى خبر فضل.

۳۷- أكل السحت.

۳۸- استحلال البيت الحرام.

۳۹- التعرب بعد الهجرة.

۴۰- منع الزكاة المفروضة.

۴۱- كتمان الشهادة.

۴۲- ترك الصلاة متعمدا و فى بعض الاخبار عد تارك الصلاة عمدا كافرا.

۴۳- ترك شيء مما فرض اللّه عز و جل.

۴۴- كتمان الشهادة.

۴۵- شرب الخمر.

---

(۱) فى النهاية قد تكرر ذكر الغلول فى الحديث، و هو الخيانة فى الغنم، و السرقة من الغنيمة قبل القسمة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۰۹

....

۴۶- نقض العهد.

۴۷- قطعية الرحم.

۴۸- إفطار يوم من شهر رمضان متعمدا «۱».

۴۹- إنكار حق أهل البيت عليهم السّلام.

۵۰- الحيف فى الوصية «۲».

۵۱- سباب المؤمن «۳».

تقدم فى الأمر الخامس تعديد الكبائر التى أوعد اللّه عليها العذاب، أو النار فى الكتاب العزيز صريحا، أو ضمنا، و لزوما، و قد ذكر شطر واف منها فى لسان الأخبار المتقدمة الا انه حيث لم أجد بعضا منها فيها فأحببت ذكرها هنا تميما للفائدة و تحفظا للاجتناب عن معاصى اللّه و هى:

۵۲- الإضلال عن سبيل اللّه.

۵۳- الظلم.

۵۴- التخلف عن الجهاد.

۵۵- كتمان ما انزل اللّه.

۵۶- الاعراض عن ذكر اللّه.

۵۷- الإلحاد فى بيت اللّه.

۵۸- المنع من مساجد اللّه.

۵۹- أذية رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله.

۶۰- الاستهزاء بالمؤمنين.

۶۱- نقض اليمين.

---

(۱) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۹

(۲) من لا يحضره الفقيه ج ۳/ ۳۶۹

(۳) من لا يحضره الفقيه ج ۳/ ۳۷۳

....

۶۲- المحاربة و قطع السبيل.

۶۳- إشاعة الفاحشة.

۶۴- الحكم بغير ما انزل اللّه.

۶۵- ترك الحج.

۶۶- الفتنة.

الأمر الثامن فى معنى الإصرار و ما أريد به و حكمه

اشارة

قد عرفت منا أن الإصرار على الصغيرة مضر بالعدالة و عن المشهور بين المتأخرين ان الإصرار على الصغيرة من الكبائر.

تنقيح المقال يستدعى البحث عن معنى الإصرار، و ما أريد به فى المقام و حكم الإصرار على الصغيرة فنقول:

الإصرار لغة و عرفا الملازمة و المداومة على الشيء فهو عبارة عن فعل شيء مرة بعد اولى و كرة بعد اخرى مضموم بعضه الى بعض و لكن اختلفوا فى المراد بالإصرار بالصغيرة.

فعن بعضهم هو المداومة على نوع واحد من المعصية.

و عن أخر انه الإكثار من الصغيرة سواء كان من نوع واحد، أو أنواع مختلفة و قيل انه عبارة عن تكرار المعصية تكرارا يشعر بقلة مبالاة مرتكبه بالدين.

و قيل: ان المراد فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها.

و قيل: انه فعل الصغيرة مع عدم التوبة.

و عن جملة من الفقهاء منهم الشهيدان: تقسيم الإصرار إلى فعلى و حكمى، فالفعلى هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، أو الإكثار من جنسها بلا توبة، و الحكمى هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها.

و عن الذخيرة ان هذه مما ارتضاه جماعة من المتأخرين.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۱

....

و قال المحقق الأصفهانى (قدس): «ان الصغيرة اما يصدر من المجتنب عن الكبائر، أو من غير المجتنب عنها، أو من غير المبتلى بها.

فعلى الأول تكون الصغيرة بنص القرآن و نصوص الاخبار مكفرة باجتناب الكبائر و حيث ان فعل الصغيرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثيرها فى العقوبة فلا محالة لا يؤثر فى العقوبة حتى يحتاج إلى التوبة فى رفعها.

و على الأخيرين فلا مانع حال صدور الصغيرة من تأثيرها فى العقوبة.

و رافعهما فى الأول منها منحصر فى التوبة، و فى الثانى منهما يمكن ان يكون هو التوبة، كما يمكن ان يكون هو اجتناب الكبائر عند الابتلاء بها.

و عليه ففى الصورة الاولى من الصور الثلاث لا يتحقق الإصرار إلا بفعل الصغيرة مرة بعد اولى و كرة بعد اخرى لا بعدم الندم حيث ان الذنب مكفر على الفرض فيكون كما إذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الإصرار بخلاف الصورتين الأخيرتين فإن حال الصغيرة حال الكبيرة فيمكن فرض تحقق الإصرار عليها بعدم الندم» «۱».

و كيف كان: لا ينبغى الإشكال فى تحقق الإصرار على الصغيرة مع الإكثار فعلا و الإتيان بالمعصية فى الخارج مكررا سواء كان من سنخ واحد أو جنسين أو أجناس كما انه لا إشكال فى عدم تحقق عنوان الإصرار مع الإتيان بذنب مرة واحدة ثم ندم عليه بحيث كان يسوئه إذا تذكر و التفت الى إتيانه.

و اما إذا اتى بصغيرة مرة ثم غفل عنه بعد الإتيان به، أو غفل عن وجوب التوبة و كان مجتنبا عن الكبائر فالظاهر انه مكفر عنه و هو المتيقن إرادته من قوله تعالى:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۲».

فلا يضر بعدالته ان كان عادلا.

فيحصل الفرق بين الصغيرة و الكبيرة فإن الصغيرة مكفرة فى الفرض و اما الكبيرة

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۷۹

(۲) النساء ۴/ ۳۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۲

....

فحيث انه لم يتحقق منه التوبة فلم تكن مكفرة فيضر بعدالته.

و اما إذا اتى بالصغيرة مرة مع الالتفات اليه و عدم الندم عليه و لم يكن يسوئه إذا تذكر، فعن أستاذنا العلامة البروجردى فى (قدس): «الظاهر تحقق الإصرار بذلك و استدل لذلك أولا. بقوله تعالى:

وَ الَّذِينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ «۱».

حيث انه يشعر بان الإصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار.

و ثانيا: بروايتى جابر و ابى عمير.

ففى رواية جابر عن أبى جعفر عليه السّلام:

فى قول اللّه عز و جل وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ. قال الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر اللّه و لا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار «۲».

و فى رواية ابن ابى عمير قال:

سمعت موسى بن جعفر عليهما السّلام يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال اللّه تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۳» قال قلت فالشفاعة لمن تجب فقال حدثنى ابى عن آبائه عن على عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إنما شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى و اما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابى عمير فقلت له: يا بن رسول اللّه فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر و اللّه

(۱) ال عمران: ۳/ ۱۳۵

(۲) الوسائل باب ۴۸ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴

(۳) النساء: ۴/ ۳۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۳

....

تعالى يقول وَ لا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى و من يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟ فقال يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنبا الاسائه ذلك و ندم عليه و قد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كفى بالندم توبة، و قال من سرته حسنته و سائته سيئة فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن و لم تجب له الشفاعة الى ان قال:

قال النبى صلّى اللّه عليه و آله لا كبير مع الاستغفار و لا صغير مع الإصرار «۱».

فقال قدس: و حينئذ فلا يبعد الالتزام بذلك و ان الإصرار على الذنب انما يتحقق بمجرد الإتيان بالمعصية و عدم التوبة و الاستغفار» «۲».

قلت: و لا يخفى ان هذه القطعة من الرواية غير وافية لمدعاه (قدس)، و لا أظن انه قدس استدل بها نعم ذكرت فى كتاب التوحيد فقرة أسقطت فى الوسائل تلائم مدعاه، و قد ذكرت فى ذيل الصفحة من الطبعة الجديدة من الوسائل، و الحقيق بنا ذكر الفقرة من كتاب

توحيد الصدوق قال عليه السلام بعد قوله لم تجب الشفاعة.

و كان ظالماً و اللّه تعالى ذكره يقول مَا لِلظّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ «۳» فقلت له: يا بن رسول اللّه و كيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصى و هو يعلم انه سيعاقب عليها الاندم على ما ارتكب و متى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة، و متى لم يندم عليها كان مصرا، و المصر لا يغفر له لأنه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب و لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم و قد قال النبى

---

(۱) الوسائل باب ۴۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۲) نهاية التقرير ج ۲/ ۲۹۱

(۳) الغافر: ۴۰/ ۱۸

....

صلّى اللّه عليه و آله لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الإصرار الرواية «۱».

و ربما يستدل لذلك بأنه لما عصى و لم يتب فهو مخاطب بالتوبة و لما لم يتب فى الحال فقد عصى فهو فى كل آن مخاطب بالتوبة و لما لم يتب فقد اقام و استمر على عدم التوبة.

كما يستدل له بما عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ما أصر من استغفر فان مفهومه ان من لم يستغفر فقد أصر، و بقول الصادق عليه السّلام فى حديث يصف جنود العقل و الجهل فعد عليه السّلام: «الإصرار ضد التوبة «۲»، فيستفاد منه ان من أذنب و لم يتب يكون مصرا.

و بالجملة كما فى رسالة شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس): «جعل ضد التوبة الإصرار، بناء على ان ظاهر السياق كونهما مما لا ثالث لهما فتدبر.

و لا يخفى ان مقتضى إطلاق هذه الاخبار، بل الاعتبار العقلى و ان كان هو ان من ارتكب الذنب و لم يستغفر، أو لم يندم يكون مصرا سواء نوى العود الى الذنب و عزم الإتيان به، أو لم يندم، و لم يعزم، بل رواية ابن ابى عمير حيث قال: فمن لم يندم على ذنب إلخ- صريحة فى ان مجرد ارتكاب المعصية، و عدم الندم عليها يكون إصرارا و ناقضا للعدالة.

الا ان ظاهر رواية ابن ابى يعفور بل صريحها هو ان المنافى للعدالة هو خصوص الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار فمن ارتكب الصغيرة و ان لم يتب عليها لا يكون فاسقا.

و مقتضى التوفيق بين رواية ابن ابى يعفور و هذه الروايات و الاعتبار العقلى هو حملها على خصوص الكبيرة كما هو موضوع رواية ابن ابى عمير.

و بالجملة الروايات و الاعتبار لا تعم ارتكاب الصغيرة إذا لم تتب عليها بعد دلالة

---

(۱) توحيد الصدوق/ ۴۰۸

(۲) أصول الكافى ح ۱/ ۲۲

....

روایة ابن یعفور علی عدم مضرّیة ارتکاب الصغیرة للعدالة فغایة ما یکون هی ان مرتکب الکبیرة مع عدم التوبة یکون مصرا هذا أولا.

و ثانیا: کما افاده المحقق الأصفهانی (قدس): «ان مرتکب الصغیرة ان کان مجتنبا عن الکبائر یکون بنص القران و نصوص الاخبار مکفرا، و حیث ان فعل الصغیرة حال صدورها مقرون بالمانع عن تأثیرها فی العقوبة فلا محالة لا تؤثر فی العقوبة حتی یحتاج إلی التوبة فی رفعها فلا- یتحقق الإصرار إلا- بفعل الصغیرة مرة بعد اولی و کرة بعد اخری لا- بعدم الندم فیکون صدور الصغیرة فی المفروض کما إذا تخللت التوبة المانعة من تحقق الإصرار.

نعم ان کان صدور الصغیرة عن غیر المجتنب للکبائر أو غیر المبتلی بها فحیث انه لا مانع حال صدور الصغیرة من تأثیرها فی العقوبة فیکون رافعها فی غیر المجتنب للکبائر منحصر فی التوبة و فی غیر المبتلی بها یمکن ان یکون هو التوبة کما یمکن ان یکون اجتنابه الکبائر عند الابتلاء بها فعلیهما یکون حال الصغیرة حال الکبیرة فیمکن فرض تحقق الإصرار علیهما بعدم الندم.

فاذا الإصرار علی الصغیرة فی مثل الصورة الاولی لا یتحقق عند عدم الندم بل لا بد من فعل الصغیرة مرة بعد مرة نعم فی غیر الصورة یکون وزانه وزان الکبیرة یتحقق الإصرار بعدم التوبة بمقتضی الأخبار المتقدمة.

و بالجملة صدق الإصرار انما هو فیما یحتاج إلی التوبة فإذا کان مکفرا بغیر التوبة فلا تصل التوبة إلیها لسبقه علیها فلا محالة لا یتحقق الإصرار فیه الا بفعله ثانیا و ثالثا اه ملخصا» «۱».

و اما حدیث الاعتبار: فإنما هو إذا قلنا بأن التوبة واجب شرعی بحیث یکون ترکها من الکبائر، و اما ان قلنا بان وجوب التوبة حکم عقلی محض- کما ذهب

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۷۹

....

الیه الشیخ الأنصاری (قدس) فی الرسالة، و سیجیء تحقیقه- فلا.

و معنی کون وجوبه بحکم العقل ان أمر الشارع بالتوبة فی الکتاب و السنة إرشاد إلی دفع معصیته السابقة فلا یترتب علی ترکها عقاب أخر.

و بعبارة اخری انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصیة السابقة و وجوب التخلص عن المعصیة لیس حکما شرعیا یترتب علی ترکها عقاب أخر غیر العقاب الذی لم یتخلص منه.

فاذا لا یکون ترک التوبة من المعاصی التی یوجب العقاب و لا یدخل فی المعاصی الشرعیة المنقسمة إلی الصغیرة و الکبیرة، و ان کان بحکم العقل قبیحا من جهة أنه اقامة علی العقاب و بقاء علیه.

و بالجملة کما قاله المحقق الأصفهانی (قدس) ان عدم الندم من حیث ذاته لا یقتضی إلا عدم رفع عقوبة المعصیة و نقیصة و هو ادنی مراتب التوبة فلا یکون حینئذ إلا واجبا عقلیا.

و اما من حیث إدراجه تحت الأمن من مکر اللّه أو عدم الایمان بالعقوبة فهی من الکبائر، بل من أکبرها و لکن لیس عدم الندم بل العزم علی العود دائما کذلک «۱» و اما إذا ارتکب الصغیرة مرة و کان عازما علی العود فهل یصدق الإصرار أم لا؟ وجهان.

فان قلنا بصدق الإصرار فی الصورة المتقدمة- و هی ما إذا ارتکب الصغیرة و لم یندم علیها- فصدقه فی هذه الصورة واضح لا سترة

عليه.

و اما ان لم نقل بصدق الإصرار فيها فللبحث فى صدق الإصرار فى صورة العزم عليها وجه.

قد يقال: انه فى صورة العزم على العود على المعصية يصدق الإصرار عرفا و ان لم يعد إليها.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۸۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۷

....

و ربما يفرق بين كون العزم على المعصية مستمرا من حين ارتكاب الصغيرة و بين ما إذا حدث العزم بعد فعلها قبل التوبة فقيل بعدم اعتبار اتحاد المعصية نوعا و سنخا فى الأول، و اما فى الثانى فيصدق الإصرار إذا عزم على معصية أخرى حال ارتكاب الصغيرة.

يستدل لصدق الإصرار فى صورة العزم بان مجرد إتيان الصغيرة بلا- عزم يكون مكفرا عنها باجتناب الكبائر، أو كما افاده المحقق الأصفهانى (قدس) يكون ارتكاب الصغيرة حال صدورها مقرونا بالمانع عن تأثيرها فى العقوبة فلا محالة لا تؤثر فى العقوبة حتى يحتاج إلى التوبة فى رفعها.

و اما فى صورة العزم على المعصية فليس بتلك المثابة فلا يكون مكفرا و لا يكون مقرونا بالمانع عن تأثيره فتشمله إطلاقات الأدلة الدالة على صدق الإصرار على من اتى بالذنب و لم يتب.

و اما عدم اعتبار اتحاد المعصية نوعا و جنسا إذا كان العزم على المعصية مستمرا حين ارتكاب الصغيرة فاستظهره المحقق الأصفهانى (قدس) من مقال العلامة الأنصارى (قدس) «۱».

و غاية ما يمكن ان يوجه مقاله هو الذى أشار إليه المحقق المزبور: من انه لعل ذلك لأجل أن الإصرار لا بد فيه من نحو من الاتحاد اما اتحاد المعزوم عليه مع المأتى به، أو استمرار العزم و وحدته الاتصالية من المتلبس بالمعصية «۲».

و لكنه غير وجيه لما افاده المحقق المزبور بما لفظه:

«ان أريد من المعصية التى ينسب إليها الإصرار ما هو بالحمل الشائع معصية،- أى ذات الزنا و القمار و أشباههما- فمن البديهى ان العزم على القمار بعد فعل الزنا ليس إصرارا على أحدهما لا عرفا و لا شرعا.

---

(۱) و لكن بعد ملاحظة مقال الشيخ لم يظهر لى بكمال الوضوح ما استظهره المحقق فلاحظ.

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۸۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۱۸

....

اما عرفا فواضح إذ ليس العزم على القمار مدافعة و لو عزما على الزنا، و اما شرعا فلان غاية ما ورد من النصوص ان من أذنب ذنبا و لم يندم عليه كان مصرا، و العزم على القمار أجنبى عن الندم على الزنا و عدمه، و ملاحظة استمرار العزم على القمار من حين ارتكاب الزنا لا يجدى شيئا، لكون أحدهما أجنبيا عن الأخر فالتلبس بمعصية أجنبية عن المعصية الأخرى لا يتحقق الإصرار بالإضافة إلى استمرار العزم على ذاتها حال التلبس بالأولى.

و ان أريد من المعصية التى يضاف إليها الإصرار نفس طبيعة المعصية بما هى معصية فالإصرار متحقق بالعزم و لو لم يكن مستمرا من

الأول فهو و ان لم یکن مصرا علی الزنا الا انه مصر علی معصیة اللّه تعالی بما هی معصیة، و من الواضح کما عرفت من النصوص المفسرة للإصرار بعدم الندم علی ما فعل: ان ظاهره الندم علی ذات ما فعل لا بعنوان المعصیة و ان کان لأجل کونه معصیة» «۱».

حکم الإصرار علی الصغیرة

فبعد ما عرفت معنی الإصرار یقع الکلام فی حکم الإصرار علی الصغیرة فنقول:

قد أشرنا انه حکی عن المشهور: ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر، بل صرح العلامة الأنصاری (قدس) فی الرسالة، بأنه لا إشکال فی ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر و استدل لذلک قبل الإجماع المحکی عن التحریر و غیره بأخبار.

منها: ما عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کما فی حدیث المناهی.

انه لا کبیر مع الاستغفار و لا صغیر مع الإصرار «۲».

ناقش فیه المحقق الأصفهانی (قدس) بان ظاهر السیاق یعطی بأن النفی فی الصغیرة و الکبیرة معا یرجع الی ذاتهما حکما لا ان الصغیرة بسبب المداومة و الإصرار علیها تنقلب کبیرة حتی ینتفی عنها وصف الصغریة. بل الإصرار من الکبائر فإنه الذی

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۱.

(۲) الوسائل باب ۴۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸، و عن أستاذنا العلامة البروجردی (قدس) انه قد روی بهذا المضمون من طرق العامة عن ابن عباس عنه (ص).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۱۹

....

ینطبق علیه عنوان الأمن من مکر اللّه دون المعصیة التی نفس وقوعها أمنا من مکر اللّه تعالی و بعد عدم وقوعها موصوفة بتلک الصفة لا تنقلب موصوفة بها.

مع ان مقتضی الاعتبار أیضا ذلک لان الصغیرة تفارق الکبیرة فی ضعف المفسدة و قوتها و فی شدة المبغوضیة و ضعفها، و لا ینقلب ما کان ذا مفسدة ضعیفة، و مبغوضیة خفیفة بسبب الإصرار بحیث یصیر بعینه ذا مفسدة أکیدة و مبغوضیة شدیدة کما لا یخفی فعلی هذا یحتمل ان یکون المراد بقوله صلّی اللّه علیه و آله ذلک. ان اثر الکبیرة یرتفع بالاستغفار، و أثرها الظاهر عقوبتها، و ان اثر الصغیرة لا تبقی مع الإصرار فإن الصغیرة مکفرة باجتناب الکبائر، فلا یعاقب علیها، و لا یبقی هذا الأثر مع المداومة علیها، فلا یدل قوله صلّی اللّه علیه و آله: علی ان المعصیة الصغیرة بالإصرار علیها، أو نفس الإصرار علیها من الکبائر بل غایته انه صغیرة لا- تکون مکفرة باجتناب الکبائر اه ملخصا «۱».

قلت: و لا- یخفی ان ما افاده (قدس) متین جدا، الا انه لا یضر بما یکون المشهور بصدد إثباته: و هو ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر فإن الصغیرة حیث انها فی نفسها مقتضیة للعقوبة بلحاظ انها مخالفة للرب تعالی، و غایة ما تقتضیه الآیة الشریفة هی انه ما لم یصر علیها یکون مکفرة عنها باجتناب الکبائر.

و اما فی صورة الإصرار علیها لا تکفیر فیعاقب علیها و ربما یوجب الإصرار علیها بسبب مداومته علیها و اقترانه لها صده عن الإقبال إلیه تعالی و التوجه إلیه، فیأخذه اللّه تعالی من حیث لا یحتسب و ربما یدخله فی الأمن من مکر اللّه.

و منها: قول جواد الأئمة علیه السّلام:

و الإصرار علی الذنب أمن لمکر اللّه، و لا یأمن مکر اللّه الا القوم الخاسرون «۲».

ناقش المحقق المزبور فیه بأنه یمکن ان یقال ان الإصرار الذی ینطبق علیه

---

(۱) رسالهٔ اجتهاد و التقلید/ ۷۷

(۲) تحف العقول/ ۴۵۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۰

....

الأمن من مکر اللّه هو الإصرار علی ما فیه العقوبهٔ و المؤاخذهٔ و الأمن من أخذه تعالی من حیث لا یحتسب فیوافق ما فی روایهٔ ابن ابی عمیر المتقدمهٔ حیث قال علیه السّلام: و المصر لا یغفر له لأنه غیر مؤمن بعقوبهٔ ما ارتکب.

فینحصر مورد مثل هذه الإصرار الذی ینطبق علیه عنوان الأمن من مکر اللّه و عدم الایمان بالعقوبهٔ فی الإصرار علی الکبائر و لا منافاهٔ بین ان تکون نفس المعصیهٔ کبیرهٔ و الإصرار علیها کبیرهٔ اخری بواسطهٔ انطباق أحد عناوین الکبائر علیه و هو الأمن من مکر اللّه علیه اه ملخصا «۱».

و فیه: انه کما عرفت ان الإصرار علی الذنب یصدق علی الصغیرهٔ أیضا، و الصغیرهٔ المعفوهٔ و المکفرهٔ هی التی لم ینطبق علیها عنوان الإصرار.

و بعبارهٔ أخری الاتی بالصغیرهٔ، ان کان مجتنبا للکبائر یکون مکفرا عنها فاذا انطبق علیها عنوان الإصرار فلا یکون مندرجا و مشمولا للایهٔ الشریفهٔ و الاخبار نعم الإصرار علی الصغائر لم یکن علی وزان الإصرار علی الکبائر فتکون الکبائر کما أشرنا ذو العرش و الدرجات.

و منها: ما رواه الصدوق عن فضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی تعدید الکبائر فعد منها الإصرار علی صغائر الذنوب «۲».

ناقش المحقق المزبور فیه بان الظاهر انه التبس الأمر علی الشیخ (قدس) فان الموجود فی ذیل روایهٔ فضل: و الإصرار علی الذنوب، نعم الموجود فی روایهٔ اعمش عن الصادق علیه السّلام هو الإصرار علی صغائر الذنوب أو صغار الذنوب «۳».

فاذا اما قوله علیه السّلام فی روایهٔ فضل: الإصرار علی الذنوب فنقول: ان الذنوب و ان کان تعم الکبائر و الصغائر الا أنه بملاحظهٔ ان کونه کبیرهٔ من حیث کونه أمنا من مکر اللّه کما فی روایهٔ، أو کون المصر غیر مؤمن بالعقوبهٔ کما فی روایهٔ أخری، یعلم

---

(۱) رسالهٔ الاجتهاد و التقلید/ ۷۷

(۲) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۳

(۳) الوسائل باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۱

....

ان المراد ما یعلم ان الإصرار المعدود من الکبائر هو الإصرار علیها إذ لیس فی غیرها عقوبهٔ حتی یتحقق أحد العنوانین المزبورین لکون الصغائر مکفرهٔ عنها الی ان قال:

و اما روایهٔ اعمش ففی آخرها الملاهی التی تصد عن ذکر اللّه مکروهةٔ کالغناء و ضرب الأوتار و الإصرار علی صغائر الذنوب- فان

تغییر السیاق و التعبیر عن هـذه المعاصـی بأنها مکروهة بعد ما عنون الکبائر فی صدر الروایة بالأمور المحرمة- یشـعر بأنها و ان کانت مبغوضـة الا انها لیست علی حـد ما عبر عن مبغوضـیتها بکونها محرمـة فلا دلالـة فی الروایة علی ان هذه الأمور علی حد ما تقدمها فی کونها من الکبائر کما لا یخفی علی من راجع الروایة صدرا و ذیلا- سواء کان الإصـرار معطوفا علی الغناء و ضـرب الأوتار لیکون من إفراد الملاهی، أم معطوفـا علی نفس الملاهی- و ظنی انه معطوف علی الغناء و ضـرب الأوتار بجعله من إفراد الملاهی بملاحظـة أن الإصـرار علی الکبـائر ینطبق علیه عنوان الأـمن من مکر اللّه تعـالی لأنهـا تترتب علیهـا العقوبـة، و الإصـرار علیها من باب عـدم المبالاة بعقوبتهـا و أخـذه تعالی من حیث لا یحتسب بخلاف الإصـرار علی صـغائر الـذنوب فإنه بسبب مـداومته علیها و اقترانه لها یصـده عن الإقبال علی اللّه و التوجه الیه فلذا لم یکن فی عداد الکبائر فیوافق ما فی روایة أخری حیث عد الإصـرار علی الذنب من علامات الشـقا بعد ما جعل جمود العین و قسوة القلب و الحرص فی طلب الدنیا من علامات الشقاء اه «۱».

و فیه: انه کما أشـرنا و أشار إلیه المحقق فی أخر کلامه الـذی لم ننقله هو ان الصـغیرة حیث انها فی نفسـها مقتضـیه للعقوبة فالإصـرار علیهـا داخـل فی الأـمن من مکر اللّه تعالی فی حـد ذاته و الا فربما لا یکون الإصـرار علی الکبیرة أیضا من باب الأمن من مکر اللّه بل یصـر علیها من غلبة القوة الشهویة أو الغضبیة بحیث لا تبقی مجالا للتأمل فیما یترتب علیها لا من جهة الاستخفاف باللّه و أحکامه، و لا من جهة عدم الخوف من مؤاخذته و حینئذ فلتحمل المقابلة فی روایة الأعمش بین الکبائر و الملاهی التی جعل

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۲

....

الإصـرار علی الصـغائر من إفرادها أو محکوما بحکمها علی تعدد المراتب للکبائر لصـراحة روایة الفضل بن شاذان فی کون الاشـتغال بالملاهی من الکبائر «۱».

و الحاصل ان الذنوب تعم الصـغائر، و ان الإصـرار علیها کما فی روایة أبی بصـیر تکون کبیرة، و ان کان بین الإصـرار علی الصـغیرة و الإصرار علی الکبیرة فرق و تفاوت کما ان بین الإصرار علی بعض الکبائر فرقا و تفاوتا.

و حدیث التکفیر عن الصـغائر باجتناب الکبائر قد عرفت حاله و انه مخصوص بما إذا لم یصر و کان مجتنبا للکبائر ففی صورة الإصرار أو عدم الاجتناب عن الکبائر غیر مکفر عنها.

و روایة اعمش و ان کان قد غیر التعبیر عن الملاهی و بین سائر الکبائر الا انه لعل التعبیر بالکراهة بلحاظ التقیة و کان فی محضره علیه السّـلام من یتقی منه، أو ان الملاـهی لیس علی وزان سـائر الکبـائر التی عـدها فی الصـدر کیف لا؟! و قـد صـرح فی روایـة فضل بان الاشتغال بالملاهی من الکبائر.

فظهر لک مما تقدم ان الإصرار علی الصغیرة من الکبائر و یکون مضرا بالعدالة.

فتحصـل ممـا ذکرنـا بطوله ان الأظهر فی مسـئلة العدالـة ان یقال انها عبارة عن حالـة راسـخة فی النفس باعثـة لإتیان الواجبات و ترک الکبائر و ترک الإصرار علی الصغائر، و الأحوط اعتبار ترک منافیات المروة الدالة علی عدم المبالات مما یتنفر عنه عرف المتشرعة

الأمر التاسع فی طرق معرفة العدالة

اشارة

قال المصنف (قدس): و یعرف بحسن الظاهر الکاشف عنها علما أو ظنا، و یثبت بشهادة العدلین، و بالشیاع المفید للعلم.

أقول: یذکر لثبوت العدالة کغیرها من الموضوعات أمور أشار المصنف إلی

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۳

....

بعضها و قد یضاف إلیها خبر الثقة، و مطلق الظن، أو الشیاع الظنی، و لکن لا یخلو بعضها عن اشکال بل منع، و قد أشرنا فی ذیل مسئلة العشرین ما یتعلق بثبوت الموضوعات بالعلم الوجدانی و ان حصل بالشیاع، و بالظن الاطمئنانی المتاخم للعلم، و بالبینة و قد أشرنا إلی عموم حجیتها لإثبات سائر الموضوعات الا ما خرج- کمسئلة الزناء و اللواط- و تعرضنا لبعض المباحث الراجعة إلی البینة، و أشرنا الإشکال فی ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فما ظنک بثبوتها بغیره و ان کان فی خاطرک شیئا فراجع ما ذکرناه هناک لعله ینفعک ان شاء اللّه.

و کیف کان لا ینبغی الإشکال فی ثبوت العدالة بالشیاع المفید للعلم و بشهادة العدلین، و الاشکال فی حجیة البینة فی مثل الاجتهاد، و الأعلمیة و العدالة و نحوهما من الأمور غیر المحسوسة غیر وجیه لما أشرنا انها قریبة من الحس.

مضافا الی دلالة النص علی ثبوت خصوص العدالة بشهادة العدلین ففی خبر علقمة عن الصادق علیه السّلام:

فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر.

ثبوت العدالة بحسن الظاهر

اشارة

لا ینبغی الإشکال کما لا خلاف فی ثبوت العدالة بحسن الظاهر فی الجملة و لکن وقع الکلام فی اماریته عرفا عن العدالة، و فی اعتباره مطلقا و لو لم یفد الظن الفعلی تنقیح المقال فیه یستدعی البحث فیه من جهة أماریة حسن الظاهر عن العدالة أولا ثم فی اعتباره مطلقا و ان لم یفد الظن الفعلی، أو مشروط بإفادته الظن الفعلی، أو الوثوق، أو العلم فالکلام یقع فی جهتین.

الجهة الاولی فی أماریة حسن الظاهر

المعروف بل المتسالم علیه بین الأصحاب کاشفیة حسن الظاهر عن العدالة و

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۴

....

انه لو لا ذلک لم یمکن إحراز العدالة و لو بالمعاشرة لاحتمال ان یکون الاتی بالواجبات غیر قاصد لکونها للّه تعالی بل غیر ناولها، فلا یمکن الحکم بان المکلف آت بالواجبات الأمن جهة الظاهر.

یشهد لاعتبار حسن الظاهر و کفایته لترتب آثار العدالة غیر واحد من الاخبار، و سند بعضها و ان کان لا یخلو عن مناقشة و لعل دلالة

بعضها أيضا كذلك، الا انها من حيث كثرتها بمثابة يتعاضد بعضها ببعض بحيث لا نحتاج إلى ملاحظة سندها و لا يضر ضعف دلالة بعضها بعد وضوح دلالة جملة منها و رفع الإجمال بها.

و إليك بعض اخبار الباب.

منها: صحيح ابن ابى يعفور عن ابى عبد اللّه عليه السّلام المتقدم ذكره مفصلا، و فيه:

و الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك و يجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته فى الناس و يكون منه التعاهد لصلوات الخمس إذا واظب عليهن و حفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين و ان لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم الأمن علة فإذا كان لازما مصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه فى قبيلته و محلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين الخبر «۱».

دلالته على أمارية حسن الظاهر واضحة بل صريحة.

ان قلت: اعتبر فيه عدم التخلف عن جماعة المسلمين و هو غير معتبر قطعا.

قلت: انه عليه السّلام علل ذلك فى ذيل الخبر بأنه:

ليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلى إذا كان لا يحضر

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

....

الصلاة و يتعاهد جماعة المصلين و انما جعل الجماعة و الاجتماع إلى الصلاة لكى يعرف من يصلى ممن لا يصلى الخبر «۱».

فإن أحرز بأى طريق إتيانه الصلاة فلا يحتاج الى حضور الجماعة لذلك.

و فى خبر إبراهيم الكرخى عن الصادق عليه السّلام:

ان من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليلة فى جماعة فظنوا به خيرا و أجيزوا شهادته «۲».

و منها: خبر الخصال عن الرضا عليه السّلام: عن آبائه عن على عليه السّلام:

من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم فهو من ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجب اخوته و حرمت غيبته «۳».

و لا يخفى ان دلالة قوله عليه السّلام ظهرت عدالته على أمارية حسن الظاهر و ان العدالة أمر آخر واضحة.

و منها: خبر ابن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعا على الناس من إذا حدثهم لم يكذبهم، و إذا وعدهم لم يخلفهم، و إذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهروا فى الناس عدالته و يظهر فيهم مروته، و ان يحرم عليه غيبته، و ان يجب عليهم اخوته «۴».

دلالته على أمارية حسن الظاهر واضحة.

و منهم: مرسل يونس بن عبد الرحمن عليه السّلام و فيه:

فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسئل عن باطنه «۵».

و منها: خبر عبد اللّه بن مغيرة قال قلت للرضا عليه السّلام.

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۲

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۵

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۶

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۲۶

....

رجل طلق امرأته و اشهد شاهدين قال كل من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته «۱».

و منها: خبر ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام:

لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا الخبر «۲».

و منها: خبر عبد الكريم بن ابى يعفور عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

تقبل شهادة المرية و النسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء و التبرج الى الرجال فى أنديتهم «۳».

و منها: خبر علقمة و فيه:

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر «۴».

و منها: خبر حريز عن ابى عبد اللّه عليه السّلام:

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۱۲۶

فى أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان و لم يعدل الآخران فقال إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعا و أقيم الحد على الذى شهدوا عليه «۵».

و منها غير ذلك.

و لا يخفى ان بعض هذه الاخبار و ان كان توهم كون حسن الظاهر نفس العدالة الا ان التأمل فيه و ملاحظة سائر الأخبار الظاهرة بل الصريحة يعطى بأن حسن الظاهر أمارة كاشفة عن العدالة.

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۵- ۲۱

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۰

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۲۰

(۴) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

(۵) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۷

الجهة الثانیة

اشارة

فی ان کاشفیة حسن الظاهر هل تکون مشروطة بحصول الظن الفعلی أو منوطة بإفادة الوثوق، أو لا یعتبر فیه شیء من ذلک.

الإشکال فی أماریة حسن الظاهر و دفعه

ربما یشکل فی أماریة حسن الظاهر و جعله ضابطا لتحقق العدالة بمالها من المعنی بما أشار إلیه شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لأن الظاهر و الباطن إضافیان فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبة إلی غیرهم، و الظاهر لأهل المحلة باطن لباقی أهل البلد، و الظاهر للجیران باطن لباقی أهل البلد، و الظاهر لأهل البیت باطن للجیران، و الظاهر لزوجة الشخص باطن لغیرها، و قد تکون السلسلة بالعکس فلا یظهر لزوجته ما یظهر لغیرها و لا یظهر لأهل بلده ما یظهر لغیرهم «۱».

و بالجملة حسن الظن ذات مراتب متفاوتة و له عرض عریض لا- یکاد یحصل الظن ببعض مراتبه و یحصل الظن ببعض مراتبه و قد تحصل مرتبة قویة منه، بل العلم بالعدالة ببعض مراتبه الأخری.

و لکن یجاب عن الإشکال: بأن الضابط و المعیار لذلک ما یستفاد من الاخبار کقوله علیه السّلام فی خبر ابن ابی یعفور و الدلالة علی ذلک ان یکون سائرا إلخ «۲» و حاصله ان الشخص إذا کان بالإضافة الی من عاشره و خالطه بالنسبة الی غیر ما یکون التفتیش عنه منهیا فاعلا لما وجب علیه و تارکا لما نهی عنه فهو حسن الظاهر.

و قوله فی مرسل یونس إذا کان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهاته و لا یسئل عن باطنه «۳».

---

(۱) رسالة العدالة/ ۳۳۲

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۳) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۸

....

و قوله فی خبر علقمة: فمن لم تره بعینک یرتکب معصیة و لم یشهد علیه شاهدان فهو من أهل الستر و العدالة، بناءا علی ان المراد عدم رؤیة المعصیة بعد المعاشرة «۱».

و قوله علیه السّلام: فی خبر ابن سنان إذا حدثهم فلم یکذبهم و إذا وعدهم لم یخلفهم و إذا خالطهم لم یظلمهم «۲».

الی غیر ذلک من الاخبار التی أشرنا إلیها أنفا.

و قد عبر عن هذه المرتبة فی الاخبار تارة بکونه ساترا لعیوبه من جهة انه لم یظهر منه لمن عاشره عیب شرعی و اخری یکون ظاهره ظاهرا مأمونا من جهة انه لم یظهر منه لمن عاشره عیب شرعی و اخری یکون ظاهره ظاهرا مأمونا من جهة انه لم یظهر منه لمعاشرته خیانة شرعیة و ثالثة بأنه إذا عاملهم فلم یظلمهم، و إذا حدثهم فلم یکذبهم، و إذا وعدهم فلم یخلفهم، و رابعة بمواظبته للجماعات و

خامسة بغیر ذلک

إشکال فی تحدید حسن الظاهر و دفعه

و قد یقع الاشکال من جهة أخری فی تحدید الحسن الظاهر و هو اختلاف لسان الاخبار المومی إلیها من حیث السعة و الضیق فلسان بعضها ضیق کما ان لسان بعض أخر أوسع منه، و لسان الثالث أوسع منهما و هکذا.

و لکن یمکن الجواب عنه بان الاختلاف بینها حیث یکون بالإطلاق و التقیید فیحمل مطلقاتها علی مقیداتها و یؤخذ بالمحصل من حمل کل أوسع الی الأضیق منه حتی ینتهی إلی مالا مقید له: و لا یبعد ان یکون الجامع لحسن الظاهر هو ان یکون الشخص بحیث یظهر من المراودة معه فی معاملاته و معاشراته ان له لجام الهی فی أفعاله و حرکاته و سکناته و رادع ربانی موجب لصرفه عن الاقتحام فیما یقتضیه شهواته بحسب العادة و ان کان ینبعث عن اقتضاء الشهوة نادرا فیما إذا کانت باعثیة الشهوة خارجة عن العادة و هذا المعنی فی حسن الظاهر ینبغی الاخذ به.

---

(۱) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۲۹

....

فبعد ما عرفت: المیعار فی حسن الظاهر یقع الکلام فی انه هل یکفی مجرد حسن الظاهر و لو لم یفد الظن الفعلی بالعدالة، أو یعتبر حصول الظن الفعلی بها، أو لا یکفی ذلک أیضا بل لا بد من حصول الوثوق بها؟ وجوه بل أقوال.

و لا یخفی ان فیما ذکرناه فی معیار حسن الظاهر إشارة الی ما هو موقف حسن الظاهر، و مع ذلک ینبغی الإشارة الی ما قیل فی موقف حسن الظاهر توضیحا للمقال فنقول:

اعتبار الظن الفعلی فی حسن الظاهر

نسب الی المشهور اعتبار حصول الظن الفعلی من حسن الظاهر صرح بذلک شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) لأنه بعد ان ذکر المعیار الذی حکینا عنه فی أماریة حسن الظاهر قال تعرف العدالة بالصحبة المتأکدة الموجبة للاطلاع علی سریرته و لا یعتبر حصول العلم لتعسره بل لتعذره، فلو لم یکتف فیه بالظن لزم تعطیل الشهادات و الجماعات، و ما قام للمسلمین سوق مع ما علم من الشارع من تسهیل الأمر فیها، و الأمر باستخلاف أحد من المأمومین عند حصول عذر للإمام، و ما مر من أدلة القائلین بحسن الظاهر من الاکتفاء بأدنی أمارة مثل ان یعرف منه خیر، و ان یصلی الخمس فی جماعة، و ان یعامل الناس، و یعدهم و یحدثهم فلا یظلمهم، و لا یخلفهم و لا یکذبهم و کون ظاهره ظاهرا مأمونا.

و بالجملة مقتضی القاعدة و ان کانت اعتبار القطع بالعدالة الا انه حیث دلت الأخبار الکثیرة علی کفایة حسن الظاهر فی الشهادة مع ما علم من اعتبار العدالة فیما استفید منها کون حسن الظاهر طریقا ظنیا کافیا فی الحکم بالعدالة فی مرحلة الظاهر ما لم یعلم الخلاف الی ان قال:

ثم الظاهر انه لا یکفی فی الطریق إفادتها الظن بالذات بحیث لو لا بعض الموانع لإفادة فعلا فالمعاشرة التی توجب الاطلاع علی أحوال تفید الظن بالعدالة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۰

....

لو لا بعض الموانع الخارجية الموهنة لا يكفى بل يعتبر الظن الفعلى بالملكة «۱».

وجهان لاعتبار الظن الفعلى فى حسن الظاهر

و كيف كان يستدل لاعتبار حصول الظن الفعلى من حسن الظاهر بوجهين.

الوجه الأول: انصراف النصوص التى اعتبر حسن الظاهر بأنها منصرفة إلى صورة افادة الظن الشخصى بالعدالة فإنه الغالب من مواردها.

الوجه الثانى: قول الصادق عليه السّلام فى خبر الكرخى.

من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليلة فى جماعة فظنوا به خيرا، و أجيزوا شهادته «۲».

بتقريب انه يستفاد منه ان ظن الخير بالمصلى جماعة ظن فى موقعه، و المقصود الأصلى ليس مجرد ظن الخير و انما هو بلحاظ ترتب آثار الخير بعد الظن به.

و يؤكد ذلك ما فى ذيله و أجيزوا شهادته فان الظاهر من العطف يعطى انه من قبيل عطف العلة الغائية على معلولها كما هو شائع و ذائع فى الأمثلة العرفية و الآيات و الاخبار، فدلالته على ترتب قبول الشهادة على ظن الخير واضحة غاية الوضوح.

و لكن نوقش: فى الوجهين اما الوجه الأول فبمنع غلبة حصول الظن الفعلى من موارد حسن الظاهر، و غاية ما يستفاد منها حصول الظن النوعى من حضور الشخص فى جماعة المسلمين و كون ظاهره ظاهرا مأمونا نعم دعوى حصول الظن الفعلى فى بعض الأحيان واضحة فدعوى الانصراف ممنوعة.

مضافا الى ما قرر فى محله ان الانصراف الناشى عن غلبة الوجود لا يصلح لتقييد الإطلاق و انما ينفع إذا كان ناشيا عن غلبة الاستعمال.

و اما الوجه الثانى: فلان امره عليه السّلام بترتيب الأثر بلسان الأمر بتحصيل الظن بقوله: «فظنوا به خيرا» دليل على عدم اعتبار حصول الظن و الا فالظن عند حصول

---

(۱) كتاب الصلاة/ ۲۶۷

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۱

....

سببه ليس امرا اختياريا قابلًا لتعلق التكليف به.

و ان شئت قلت ان الخبر يدل على ان حضور الشخص فى جماعة فى الصلوات الخمس بمنزلة الظن و يكون طريقا إلى العدالة لا ان طريقيته منوطة بحصول الظن الفعلى.

و لكن الإنصاف يقتضى القول باعتبار حصول الظن الفعلى من حسن الظاهر لأنه بعد ما ذكرنا فى معيار حسن الظاهر ان ما كان يحصل بالمعاشرة و المخالطة مثلا قوله عليه السّلام من لم تره بعينك يرتكب ذنبا إلخ ظاهر فى عدم الرؤية بعد المعاشرة، و كذا قوله عليه السّلام ساترا لجميع عيوبه بالإضافة الى من خالطه، و قوله عليه السّلام إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا بعد المعاشرة.

و من الواضح انه بعد المعاشرة مع الشخص إذا لم ير منه الذنب، أو كان ساترا لجميع عيوبه، أو كان ظاهره ظاهرا مأمونا يحصل

للإنسان وثوق بسلامهٔ الشخص و عدالته لو لم يكن ذهنه مشوبا بالأوهام و الوساوس الشيطانيهٔ و لا أقل من حصول الظن.

و لعل المراد من كون الغالب من موارد الاخبار هو حصول الظن الشخص هو ما ذكرنا.

و بالجملـهٔ يمكن ان يقال ان مراد قوله عليه السّلام فظنوا به خيرا هو التنبيه إلى أمر عرفى ارتكازى و هو حصول الظن بالخير و العدالهٔ لغالب الناس بالنسبهٔ الى من واظب الجماعهٔ فى خمس صلوات فى اليوم و الليلهٔ فى الشتاء و الصيف فمن واظب الجماعهٔ خمس مرات فى اليوم و الليلـهٔ فى الحر و البرد يكون حـاله مكشوفـا لـدى المسـلمين و يكون بحيث يظن كـل من اطلع على حـاله ان لم يكن ذهنه مشوبا بل ربما يوجب الاطمئنان بذلك.

و بعـد مـا عرفت حصول الظن الفعلى من حسن الظـاهر يقع الكلاـم فى انه هـل يكفى ذلك أو لا بـد من اعتبار الوثوق فمطلق الظن لا يكفى ما لم يفد الوثوق بالعدالهٔ

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۲

الوجوه التى يستدل بها لاعتبار الوثوق فى حسن الظاهر و دفعها

اشارهٔ

يظهر من جماعهٔ منهم الشيخ اعتبار الوثوق.

يستدل لذلك بوجوه.

الأول: انصراف اخبار اعتبار حسن الظاهر الى ما يوجب الوثوق

و لا أقل غالب موارد حسن الظاهر مما يوجب الاطمئنان بالعدالهٔ.

و فيه: انه قد تقدم ضـعف دعوى انصراف الاخبار الى صورهٔ الظن الفعلى فما ظنك باعتبار الوثاقهٔ فيه، و قد تقدم ان غايهٔ ما يمكن ان يقال ان مورد الاخبار حصول الظن الفعلى من حسن الظاهر، و اما حصول الوثوق فلا.

الثانى: مرسل يونس

فان المراد بقوله عليه السّلام إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا هو كون ظاهره بحيث يوجب الوثوق بباطنه.

و بالجملهٔ يعتبر ان يكون ظاهره موجبا لحصول الأمن الفعلى بوجود الملكهٔ و هذا مساوق للوثوق بباطنه.

و فيه: ان غايهٔ ما يقتضـيه المرسل حيث جعل الموصوف بالمأمونيهٔ هو ظاهر الرجل دون باطنه هى عدم ظهور الخيانهٔ منه عند المعاشرهٔ فإذا كانت أفعاله الظاهرهٔ منه غير موصوفهٔ بالخيانهٔ بل بضدها يكفى فى ذلك و لا يحتاج الى اعتبار كون ظاهره بحيث يوجب الوثوق.

و بالجملهٔ ظاهر المرسل هو كون غيره فى أمن من ظاهره لا فى أمن من باطنه لان الموصوف بالمأمونيهٔ هو الظاهر دون الباطن، و معنى مأمونيـهٔ ظـاهره عـدم ظهور الخيانـهٔ منه فأفعـاله الظاهرهٔ أفعال غير موصوفهٔ بالخيانـهٔ بل بضـدها لا ان المراد كون ظاهره موجبا للوثوق بباطنه لان الباطن حينئذ مأمون لا الظاهر.

و بالجملهٔ فغايهٔ ما يستفاد منه هو انه فى حال من ظاهره بحيث يوجب الظن الفعلى بالعدالهٔ.

الثالث: خبر ابن ابى يعفور

فان قوله عليه السّلام ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين التفتيش عما وراء ذلك من عثراته و عيوبه إلخ بدعوى ان المستفاد

منه ان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۳

....

ساتریة الرجل لعیوبه لا بد و ان یکون بحد یفید الوثوق بعدم العیب فی الباطن.

و فیه: ان الإنصاف ان دعوی ذلک خلاف الظاهر و غایة ما یستفاد منه هی ان یکون ان ظاهره فی حد و حال یظن بباطنه بلا تجشم و لا تفتیش حال باطنه بل یحرم علیه ذلک.

الرابع: انه علی تقدیر الإطلاق لاعتبار حسن الظاهر

و لکن یمکن تقییده بما دل علی اعتبار الوثاقة و الورع فی إمام الجماعة.

کقول ابی جعفر علیه السّلام: فی خبر ابن راشد.

لا تصل الا خلف من تثق بدینه و أمانته «۱».

و قول ابی الحسن علیه السّلام لیزید بن حماد:

لا تصل الا خلف من تثق بدینه «۲».

و ما عن الصادق علیه السّلام:

ممن ترضون من الشهداء عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: انه لا یجیز فی الطلاق الا شاهدین عدلین «۳».

و یمکن ان یقال ان ظاهر أدلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعیة لا من باب الطریقیة و الکاشفیة فإذا کان کذلک فلا ینفع الطریق غیر المفید للوثوق فیخصص به کل ما دل علی اعتبار طریق إلی العدالة.

و فیه: انه بعد قیام الدلیل علی أماریة حسن الظاهر کما تقدم و انه طریق معتبر یکون حاکما علی اعتبار الوثاقة و یفسر المراد بالوثاقة.

نعم غایة ما یمکن ان یقال ان ما دل علی اعتبار حسن الظاهر منصرف الی ما هو الغالب منه و هو ما إذا أفاد الظن بالدین و الأمانة.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۲

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱

(۳) تفسیر نور الثقلین ح/ ۳۰۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۴

....

و قد دفع الشیخ حدیث اعتبار الوثاقة من باب الموضوعیة: «بان الإنصاف أن الوثوق انما اعتبر فی المقام من باب الطریقیة نظیر اعتبار العلم فی کثیر من الموضوعات» «۱».

و بالجملة أدلة حسن الظاهر حاکمة علیها کحکومة سائر أدلة الطرق و الأمارات کالبینة و غیرها علیها.

مع انه لو التزمنا بأخذ الوثاقة من باب الموضوعیة فحیث ان الدلیل مختص بالایتمام فیکون هذا شرط آخر فی الجماعة و یکون خارجا عن محل الکلام.

فتحصل: مما تقدم اعتبار الظن الفعلی فی حسن الظاهر لأنه المنصرف الیه من اخبار اعتبار حسن الظاهر و اما اعتبار الوثاقة فلا، نعم

اعتباره أحوط فالأحوط الأولى حصول هذه المرتبة من الظن و اللّه العالم بأحكامه.

و حيث ان المعروف ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة و تعود بالتوبة فلا بأس بالإشارة الإجمالية إلى حقيقة التوبة و ما يتعلق بها تتميما للبحث عن العدالة فنجعلها خاتمة لها فنقول.

---

(۱) رسالة العدالة/ ۳۵۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۵

خاتمة فى الإشارة الإجمالية إلى حقيقة التوبة،

اشارة

و قابليتها للتجزية بالنسبة الى بعض المعاصى دون بعض، و حكمها، و حال الشخص بعد التوبة فالكلام يقع فى موارد

المورد الأول فى حقيقة التوبة

اشارة

التوبة لغة بمعنى الرجوع، تضاف الى اللّه تعالى، و الى العبد، فتوبة العبد رجوعه من الذنب الى ربه، و من البعد عنه الى قربه تعالى.

و بالجملة توبة العبد رجوعه اليه تعالى بعد الاعراض عنه بمخالفته، و الرجوع الى الصراط المستقيم بعد الانحراف عنه.

و توبة اللّه تعالى رجوعه بالمغفرة و الرحمة على عبده و لذا لا تتعدى التوبة المضافة إليه تعالى الا بحرف الاستعلاء لتضمنه الرحمة و ما يقاربها معنى، فتوبته تعالى رجوعه عن العقوبة و المؤاخذة الى اللطف و التفضل.

و كيف كان حقيقة التوبة كما فى جملة من الكتب «۱» عبارة عن معنى تنتضم و تلتئم من ثلاثة أمور مرتبة أولها: العلم، و ثانيها: الحال، و ثالثها: الفعل، و الأول

---

(۱) لاحظ المحجة البيضاء ج ۷/ ۵ الحق اليقين للعلامة الشبر ج ۲/ ۱۹۵، و رسالة الأخلاق له/ ۲۷، و رسالة العدالة للعلامة الأنصارى/ ۳۶، رسالة الاجتهاد و التقليد للعلامة الأصفهانى/ ۸۵ و قريب منها غيرها.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۶

....

موجب للثانى، و الثانى موجب للثالث، و الكل نحو من الرجوع، فتارة تطلق التوبة على الكل، و اخرى على بعض مراتبها، و يختص بعضها الأخر باسم الاستغفار.

و المراد بالمرتبة الأولى معرفة أن العصيان انحراف و خسران و ان الذنوب سموم مهلكة مفوتة للحيوة الأبدية و حاجبة للعبد عن محبوبه من السعادة الأبدية.

فإذا حصل له ذلك و عرف من نفسه ذلك بحقيقة اليقين يحصل له تألم و حالة للقلب بسبب ما فعله فيندم على ما فعله و تتأسف عليه

فیرجع من الفرح بالظفر بالمعصیة الی التحزن و التأسف علی صدورها منه، فاذا غلب هذا الألم علی القلب و استولی علیه ینبعث من هذا الألم فی القلب و التأثر و الندامة حالة اخری، تسمی ارادة و قصد الی فعل له تعلق بالحال، و الماضی، و الاستقبال.

اما تعلقه بالحال فبترک الذنب الذی کان ملابسا له، و اما بالاستقبال فبالعزم علی ترک الذنب المفوت للسعادة الی أخر العمر.

و اما بالماضی فبتلافی ما فات بالجبر، و القضاء ان کان قابلًا له.

و بالجملة لا بد له من تدارک ما فات من قضاء إیفاء حق لما مضی، و ترک لما فی الحال، و عزم بالنسبة إلی الاستقبال.

و کثیرا ما یطلق اسم التوبة علی معنی الندم وحده و یجعل المرتبة الاولی و الرجوع العلمی کالمقدمة لها، و العزم و الرجوع العملی کالثمرة لها.

و بهذا الاعتبار ورد عن النبی صلّی اللّه علیه و آله:

کما فی خبر ابن ابی عمیر: کفی بالندم توبة «۱».

و فی خبر عن الأحمسی (الجهضمی) عن ابی جعفر علیه السّلام کفی بالندم توبة «۲».

و قال الصدوق: من ألفاظ رسول اللّه الندامة توبة «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۴۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۲) الوسائل باب ۸۲- ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱- ۶

(۳) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۳۷

....

و فی خبر ابان بن تغلب قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: ما من عبد أذنب ذنبا فندم علیه الا غفر اللّه له قبل یستغفر الخبر «۱».

و قول الامام السجاد علیه السّلام:

«ان یکن الندم توبة إلیک فانا الندم النادمین» «۲».

و فی خبر الربعی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال أمیر المؤمنین: ان الندم علی الشر یدعوا الی ترکه «۳» الی غیر ذلک من الاخبار.

و السر فی ذلک هو انه لا تخلو الندم عن علم أوجبه و اثمره، و عن عزم یتبعه و یتلوه فیکون الندم محفوفا بطرفیه- اعنی ثمرته و مثمرة.

و لا یبعد القول بذلک و ان حقیقة التوبة هی الندامة و التأسف علی ما اتی کما عرفت شهادة النصوص علی ذلک نعم هی أدنی المراتب.

فاذا یکون الرجوع العلمی من مقدمات التوبة المسقطة لعقوبة ما صدر منه و یکون من توابع الایمان باللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله.

و فی خبر ابن ابی عمیر عن موسی بن جعفر علیهما السّلام قال:

ما من مؤمن یذنب ذنبا الا اسائه ذلک و ندم علیه، و من سرته حسنته و سائته سیئته فهو مؤمن فمن لم یندم علی ذنب یرتکبه فلیس بمؤمن «۴».

و فی خبر ابی العباس قال:

قال أبو عبد اللّه عليه السّلام من سرته حسنته و سائته سيئته فهو

---

(۱) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۲) الصحيفة الكاملة السجادية دعائه بالتوبة/ ۴- ۳۱

(۳) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

(۴) الوسائل باب ۴۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۸

....

مؤمن «۱».

و اما الرجوع العملى فهو من ثمرات التوبة.

حكم العزم على عدم العود فى التوبة

بقى الكلام فى اعتبار العزم على عدم العود و الاستغفار فى التوبة و عدمهما.

اما اعتبار العزم فعن ظاهر الأكثر اعتباره فى حقيقة التوبة، و قد يقال بعدم الاعتبار.

قال شيخنا الأعظم (قدس) الأقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذى لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه، و انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كسيّئ الخلق الذى لا يثق من نفسه و لا يأمن من وقوعه مكررا من شتم من يتعرض له، و كالجبان الذى لا- يأمن من وقوعه فى الفرار عن الزحف و نحو ذلك فيبقى إطلاق قوله صلّى اللّه عليه و آله كفى بالندم توبة، و قوله عليه السّلام ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم للنادمين سليما عن المقيد.

و ان أريد تحقق إرادته بعدم عوده إلى المعصية و ان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم اه «۲».

و لكن يظهر من المحقق الأصفهانى (قدس): اعتبار العزم على عدم العود حيث قال ان العزم و البناء على عدم المعصية غير القصد و الإرادة التى لا يتحقق الا بعد إجماع الرأى و الوثوق بعدم صدور الفعل لئلا يقال ان الوثوق ربما لا يحصل له لمكان غلبة الشهوة و المعصية فلا يثق من نفسه حتى يعزم على عدم العود و استند فى ذلك بقوله عليه السّلام فى التوبة النصوح:

هو ان يتوب الرجل من ذنب و ينوى ان لا يعود عليه أبدا «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۸۳ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱

(۲) رسالة العدالة/ ۳۳۵

(۳) الوسائل باب ۸۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳- ۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۳۹

....

و فى خبر أخر فى مقام بيان حقيقة التوبة: قال عليه السّلام:

تصديق القلب و إضمار ان لا يعود الى الذنب الذى استغفر منه «١» «٢».

قلت: و لا يخفى ان العزم و ان كان غير القصد الا ان الظاهر ان المراد منه البناء على ترك المعصية الملائم أحيانا مع عدم الوثوق، و العزم على عدم العود ابدا و ان كان معتبرا فى توبة النصوح- و هى المرتبة العالية من التوبة- و لكن لا- دليل على اعتباره فى تمام مراتبها، و لعله الى هذا يشير ما افاده الشيخ (قدس)، فيمكن التوفيق بين النظرين، فيقال غاية ما يعتبر فى أصل التوبة هو البناء على ترك المعصية، و اما العزم و التصميم على ترك المعصية ابدأ فغير معتبر فيها و ان كان معتبرا فى المرتبة العالية منها و هى التوبة النصوح.

و لعله بما ذكرنا يمكن ان يوجه ما أفاده العلامة الحلى (قدس) «من ان التوبة هى الندم على المعصية لكونها معصية و العزم على ترك المعاودة فى المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفى الندم» «٣».

فان العزم و البناء على ترك المعاودة كاف فى تحقق أصل التوبة، و اما العزم على ترك المعاودة ابدا فغير دخيلة فى ذلك و ان كان معتبرا فى المرتبة العالية منها فتدبر.

حكم الاستغفار فى التوبة

و اما اعتبار الاستغفار فينبغى التنبيه أولا إلى مغايرة التوبة مع الاستغفار لأنه ان كان الاستغفار مأخوذا فيها فيسقط البحث و هو واضح.

ربما يستظهر من بعض الآيات و الاخبار و الأدعية مغايرة التوبة للاستغفار.

اما الآيات فكقوله تعالى وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً

---

(١) الوسائل باب ٨٧ من أبواب جهاد النفس ح/ ٥

(٢) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ٨٥

(٣) كشف المراد/ ٢٦٣ ط صيدا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١٤٠

....

«١». و قوله تعالى وَ يا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ «٢».

و قوله عز من قائل وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ «٣».

و قوله تبارك أ فَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَهُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۴».

و اما الاخبار و الأدعية فكخبر ابان بن تغلب قال:

سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول ما من عبد أذنب ذنبا فندم عليه الا غفر اللّه له قبل ان يستغفر «۵».

و قول الصادق عليه السّلام فى الحديث المشهور فى تعداد جنود العقل و الجهل:

ان التوبة و ضدها الإصرار و الاستغفار و ضدها الاغترار «۶» و قوله الامام السجاد عليه السّلام.

اللهم ان يكن الندم توبة إليك فانا اندم النادمين، و ان يكن الترك لمعصيتك اتابة فانا أول المنيبين، و ان يكن الاستغفار حطة للذنوب فانى لك من المستغفرين «۷».

و فى المناجاة الاولى من مناجاة الخمسة عشر.

الهى ان كان الندم على الذنب توبة فإنى و عزتك من النادمين و ان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فانى لك من المستغفرين «۸».

و يؤيد ذلک ظاهر عطف التوبة على الاستغفار فى الصيغة المكررة فى الأدعية

---

(١) هود: ١١/ ٣- ٥٢- ٩٠

(٢) هود: ١١/ ٣- ٥٢- ٩٠

(٣) هود: ١١/ ٣- ٥٢- ٩٠

(٤) المائدة: ٥/ ٧۶

(۵) الوسائل باب ٨٣ من أبواب جهاد النفس ح/ ۴٠

(۶) أصول الكافى ج ١/ ٢٢

(٧) الصحيفة الكاملة السجادية دعائه بالتوبة/ ٣١

(٨) مفاتيح الجنان/ ١١٨

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١۴١

....

و الألسنة و هى استغفر اللّه ربى و أتوب إليه.

تقريب الاستدلال بالآيات و الاخبار لمغايرة الاستغفار مع التوبة واضح.

و مما يستظهر منه اتحاد التوبة و الاستغفار الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار.

كما فى خبر السكونى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال:

لكل داء دواء، و دواء الذنوب الاستغفار «١» و ما ورد ان التائب من الذنب يغفر له، و انه لا ذنب له، و انه كفى بالندم توبة الى غير ذلک.

و يوجه حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار بان المراد منها الإنابة- يعنى التوجه الى اللّه تعالى بعد طلب العفو عما سلف- و هذا متأخر عن الندم الذى هو التوجه اليه تعالى لكونه رجوعا من طريق الباطل و عودا الى الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق تعالى فهى كلها توجهات و اقبالات اليه تعالى فصح إطلاق التوبة التى هى لغة الرجوع، على كل منها.

و قد يطلق على المجموع اسم الاستغفار كقوله أمير المؤمنين عليه السّلام فى تفسير الاستغفار قاله فى إرشاد من قال بحضرته استغفر اللّه:

«ثكلتک أمک أ تدرى ما الاستغفار؟! الاستغفار درجة العليين، و هو اسم واقع على ستة معان: أولها: الندم على ما مضى، و الثانى: العزم على ترک العود إليه أبدا، و الثالث: ان تؤدى الى المخلوقين حقوقهم حتى تلق اللّه عز و جل أملس ليس عليک تبعة، و الرابع ان تعمد الى كل فريضة عليک ضيعتها فتعدى حقها، و الخامس: ان تعمد الى اللحم الذى نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد بالعظم و ينشو بينهما لحم

---

(١) الوسائل باب ٨۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ١١

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١۴٢

....

جدید، و السادس: ان تزیق الجسم الم الطاعة کما اذقنه حلاوة المعصیة، فعند ذلک تقول استغفر اللّه «۱».

فظهر ان لفظة کل من التوبة و الاستغفار ربما تطلق علی الأخر بعنایة، و ربما تطلق أحدهما علی معنی غیر ما للآخر.

فبعد ما عرفت ذلک ینبغی ذکر ما افاده شیخنا الأعظم فی اعتبار الاستغفار فی الفرض و لقد أجاد فیما أفاد فقال «: ان التحقیق یقتضی ان یقال انه ان أرید بالاستغفار حب المغفرة، و شوق النفس الی ان یغفر اللّه له فالظاهر انه لا ینفک عن الندم، و ان أرید به الدعاء للمغفرة الذی هو نوع من الطلب الإنشائی، ففی اعتباره وجهان، مقتضی إطلاقات الندم عدم الاعتبار لصدقه علی غیر صورة الاستغفار أیضا کما ان ظاهر قوله صلّی اللّه علیه و آله: لا کبیرة مع الاستغفار «۲»، و قوله صلّی اللّه علیه و آله دواء الذنوب الاستغفار «۳» و قوله ما أصر من استغفر «۴» و نحو ذلک، اعتباره «۵».

المورد الثانی فی تجزئة التوبة و تبعیضها

اختلف شیوخ المعتزلة فی جوار التجزئة فی التوبة و صحتها من بعض المعاصی و عدمه.

فعن ابی هاشم الجبائی إن الندم لا یصح من قبیح دون قبیح، و استدل لمقالة بأنه یجب الندم علی القبیح لقبحه و لو لا ذلک لم تکن مقبولة، و القبیح حاصل فی الجمیع فاذا اشترک جمیع المعاصی فی القبیح فلو تاب من قبیح دون قبیح کشف ذلک عن کونه تائبا عنه لا لقبحه، بل لأمر آخر یوجد فی ذلک دون هذا.

---

(۱) نهج البلاغة قصار الحکم/ ۴۱۷

(۲) الوسائل باب ۴۸ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

(۳) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۴) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۱

(۵) رسالة العدالة/ ۳۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۳

....

و عن ابی علی جواز ذلک قاس ذلک بفعل الواجب و قال فی تقریبه انه لو لم تصح التوبة عن قبیح دون قبیح لم یصح الإتیان بواجب دون واجب، و التالی باطل فالمقدم مثله، بیان الملازمة انه کما یجب علیه ترک القبیح لقبحه کذلک یجب علیه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراک القبائح فی قبح عدم التوبة فی بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراک الواجبات فی الوجوب عدم صحة الإتیان بواجب دون واجب آخر.

و اما بطلان التالی فبالإجماع إذ لا خلاف فی صحة الصلاة ممن أخل بالصوم اه «۱».

و الحق جواز التبعیض و التجزئة فی التوبة و قد صرح بذلک شیخنا المفید (قدس) فی أوائل المقالات، و قال ان هذا مذهب جمیع أهل التوحید سوی ابی هاشم الجبائی «۲».

و قال العلامة الحلی (قدس) فی بیانه انه یجوز ان یرجع فاعل القبائح داعیه الی الندم عن بعض القبائح دون بعض و ان کان القبائح مشترکة فی الداعی الذی یدعوا الی الندم علیها و ذلک بان یقترن ببعض القبائح قرائن زائدة کعظم الذنب أو کثرة الزواجر عنه، أو التسامح عند العقلاء عند فعله و لا یقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا یندم علیها، و هذا کما فی دواعی الفعل فإن الأفعال الکثیرة قد تشترک فی الدواعی ثم یؤثر صاحب الدواعی بعض تلک الأفعال علی بعض بان یترجح دواعیه الی ذلک الفعل بما یقترن به من

زیادة الـدواعی فلا اسـتبعاد فی کون قبـح الفعل داعیا الی النـدم ثم یقترن ببعض القبائـح زیادة الدواعی إلی الندم علیه فیترجح لأجلها الداعی إلی الندم علی ذلک البعض دون الأخر اه «۳».

---

(۱) کشف المراد/ ۲۶۴

(۲) أوائل المقالات/ ۶۲

(۳) کشف المراد/ ۲۶۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۴

....

و بعبارة أخری أفاده العلامـة الشبّر (قدس) ان التوبة عن بعض الذنوب اما ان یکون عن الکبائر دون الصـغائر أو بالعکس أو عن کبیرة دون کبیرة، و الکل جائز و ممکن.

اما الأول: فبعد العلم بأن الکبائر أعظم عند اللّه و أجلب لسـخطه و مقته، و الصـغائر أقرب الی تطرق العفو فیترک الکبائر دون الصغائر، و ذلک کالطبیب قد یحذر المریض العسل تحذرا شدیدا و تحذره السکّر تحذیرا أخف منه علی وجه یظهر منه عدم ظهور آثاره.

و اما الثانی: فهو أیضا ممکن لأن المؤمن و ان کان خائفا علی معاصـیه و نادما علی المعاصی التی یفعله الا ان ذلک منه تختلف قوة و ضعفا فیترک النظر إلی الأجنبیـة أو معصـیة صـغیرة و لکنه لا یمکن ترک معصـیة کبیرة کشـرب الخمر، و السـر فی ذلک غلبـة الهوی بالنسبة إلی شرب الخمر و عدمها بالنسبة إلی الأجنبیة.

و امـا الثالث: فهو أیضا بمکان من الإمکان لاعتقاده ان بعض الکبائر أشـد و أغلظ عنـد اللّه من بعض أخر فیتوب عن معصـیة النهب، و قتل النفس و الظلم، و اما البعض الأخر فلا اه ملخصا «۱».

و مقتضـی إطلاق النصوص و عمومها صـحة ما ذکرنا لأن إطلاق قوله صـلّی اللّه علیه و آله (الندم توبة) یصدق علی الندامة علی ذنب مع عدم الندامة علی سائر الذنوب، و کذا قوله صـلّی اللّه علیه و آله التائب من الذنب کمن لا ذنب له یصدق علی من تاب عن ذنب و لم یتب بعد عن سائر الذنوب.

و مما یـدل علی تجزئة التوبة ان الکافر إذا تاب عن کفر و أسـلم: و هو مقیم علی الکذب اما ان یحکم بقبول توبته و إسـلامه أم لا؟ و الثانی خرق للإجماع لاتفاق المسلمین علی اجراء حکم المسلم علیهم و الأول هو المعلوم.

و قد أول المحقق الطوسی و العلامة (قدس سرهما) ما ورد عن أمیر المؤمنین

---

(۱) الحق الیقین ج ۲/ ۲۰۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۵

....

و أولاده المعصومین علیهم السّـلام من نفی تصحیح التوبة عن بعض القبائح دون بعض، بان مرادهم اشتراک جمیع القبائح فی الداعی الـذی یـدعوا الی الندم علیها و ان کان یجوز ان یرجح فاعل القبائح داعیه الی الندم عن بعض القبائح دون بعض فقال فی وجهه انه لو لا ذلک لزم الحکم ببقاء الکفر علی التائب منه المقیم علی الکذب مع اتفاق المسلمین علی إجراء أحکام المسلمین علیه اه «۱».

قلت: و یمکن حمل کلامهم علیهم السّلام علی ان مرادهم بذلک التوبة الکاملة فتدبر.

المورد الثالث فى حكم التوبة

اشارة

كما لا ينبغى الارتياب فى حسن الاحتراز عن الأمراض و المهالك المفوتـة لحياة الجسـد عقلا و شـرعا، بل وجوبه، فكـذلك لا ينبغى الارتيـاب فى حسن الاحتراز عن امراض الـذنوب و مهلكات المعاصـى المفوتـة لحياة الأبـد و وجوبه عقلا و شـرعا بل يمكن اسـتفادة وجوب ذلك بالطريق الاولى.

الوجوه التى يستدل بها لوجوب التوبة

اشارة

و مع ذلك يستدل لوجوب التوبة بوجوه.

منها: دليل العقل

قال شيخنا الأعظم (قدس) الظاهر انه حكم بوجوبها كل من قال بالحسن و القبح العقليين.
و قد أشار المحقق الطوسى (قدس) فى التجريد الى دليل العقل و قرره العلامة (قدس) فى الشرح بوجهين «۲».
الأول: ان التوبة دافعة للضـرر الذى هو العقاب، أو الخوف و دفع الضـرر واجب و لا يخفى ان هذا قياس من الشكل الأول الذى يكون بديهى الإنتاج ضرورة

---

(۱) كشف المراد/ ۲۶۶

(۲) كشف المراد/ ۲۶۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۴۶

....

ان التوبـة دافعـة للضـرر المحتمل الـذى هو العقاب، أو دافعـة لخوف ذلك العقاب المحتمل و كل دافع لذلك واجب بحكم العقل، و ليس ذلك إلا التوبة فتجب.
الثانى: انا نعلم قطعا وجوب الندم على القبيح و الإخلال بالواجب.
و قـد يقرر ذلك بالشـكل الأول أيضا و هو ان التوبـة ندم على القبيح أو الإخلال بالواجب، و الندم على ذلك واجب عند كل من قال بالحسن و القبح العقليين.
و قد يناقش: بان الندم على القبيح أو الإخلال بالواجب من لوازم الإسـلام و الايمان فمن كان مسلما و مؤمنا يقبح القبيح و يكرهه فاذا اتى بالقبيـح و ترك الحسن ليسوئه ذلك و يتأسف عليه فالندم أمر قهرى من لوازم الايمان فلا يتعلق به التكليف حتى يقال بأنه واجب و تركه قبيـح فالأولى ان يقال انا نعلم قطعا وجوب العزم على ترك معاودة القبيـح أو الإخلال بالواجب لقبـح عـدم العزم على ذلك و

الإصرار على ذلك.

و منها: الآيات

كقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً «۱».
و قوله عز من قائل تُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «۲».
و قوله تعالى يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً «۳».
و قوله عز من قال وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ «۴».
الى غير ذلك من الآيات.

و منهـا: الاخبار ربما يسـتدل لوجوب التوبـة بالأخبار، و هى على كثرتها خاليـة عن الأمر بالتوبـة الا نادرا فإنها متعرضـة لتفسـير الآيات الإمرة بالتوبة، و بيان محبوبية التوبة فى الشـريعة و بيان فوائدها، و ثمراتها و قد عقد فى الوسائل بابا سـماه باب وجوب التوبة من جميع الذنوب و العزم على ترك العود أبدا فأورد فيه ۱۶ حديثا و لكن لا يتضمن شيء منها الأمر

---

(۱) التحريم: ۶۶/ ۸

(۲) النور: ۲۴/ ۳۱

(۳) هود: ۱۱/ ۳۱

(۴) هود: ۱۱/ ۹۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۴۷

....

بالتوبة إلا ما رواه عن ابن طاوس عن مهج الدعوات عن الرضا عن آبائه عليهم السّلام قال:
قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله اعترفوا بنعم اللّه ربكم و توبوا الى اللّه من جميع ذنوبكم فان اللّه يحب الشاكرين من عباده «۱».
فينبغى الإشارة إلى جملة من الاخبار المتضـمنة للأمر بالتوبة مما وجدناه فى الأبواب المتفرقة خصوصا من جامع أحاديث الشـيعة الذى أمر بتأليفه أستاذنا العلامة البروجردى (قدس).
كخبر على بن الحسن بن فضال عن أبيه عن الرضا عن آبائه عن على عليهم السّلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و فيه:
توبوا الى اللّه من ذنوبكم و ارفعوا أيديكم بالدعاء الخبر «۲».
و خبر على بن على أخ دعبل بن على عن على بن موسى الرضا عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه قال:
تعطروا بالاستغفار لا تفضحنكم روائح الذنوب «۳».
و خبر سماعة قال:
دخلت على ابى عبد اللّه عليه السّلام فقال مبتدئا: يا سـماعة ما هذا الذى كان بينك و بين جمالك؟! إياك ان تكون فحاشا أو صخابا «۴» أو لعانا فقلت و اللّه لقـد كان ذلك انه ظلمنى فقال ان كان ظلمك لقد أربيت عليه «۵» ان هذا ليس من فعالى و لا آمر به شـيعتى استغفر ربك و لا تعد قلت استغفر اللّه و لا أعوده «۶».

---

(۱) الوسائل باب ۸۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶

(۲) الوسائل باب ۱۸ من أحكام شهر رمضان ج/ ۲۰

(۳) الوسائل باب ۸۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۷

(۴) الصخاب: بالصاد و السین! الشدید الصوت

(۵) أربیت: إذا أخذت أكثر مما أعطیت

(۶) جامع أحادیث الشیعة باب ۲۱ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۵ ج: ۱۳/ ۴۳۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۸

....

و خبر أبی حمزة عن علی بن الحسین و فیه:.

و استغفروا اللّه و توبوا إلیه فإنه یقبل التوبة، و یعفوا عن السیئة «۱».

و عن قطب الراوندی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و فیه:.

قال صلّی اللّه علیه و آله لا تؤخر التوبة فإن الموت یأتی بغتة و قال صلّی اللّه علیه و آله نعم الوسیلة الاستغفار «۲».

الی غیر ذلک من الاخبار.

و منها: الإجماع

قال العلامة الحلی (قدس): ان التوبة واجبة بإجماع المسلمین «۳» و قال شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) ادعی غیر واحد كصاحب الذخیرة و شارح أصول الكافی الإجماع علیه بل ادعی هو إجماع الأمة علیه «۴».

قلت: یظهر حال الإجماع و موقفه مما ذكرناه غیر مرة ان الإجماع فی مسئلة تكون علیها وجوه من العقل و النقل لا یكاد یفید و لا یستكشف به عن رأی المعصوم علیه السّلام.

حكم وجوب التوبة من حیث كونه عقلیا أو شرعیا

فبعد ما عرفت وجوب التوبة یقع الكلام فی ان وجوبها هل شرعی نفسی أو إرشادی نظیر وجوب الإطاعة و حرمة المخالفة؟

قال الشیخ (قدس): «ان وجوب التوبة عقلی محض بمعنی كونه للإرشاد، و ان أمر به الشارع أیضا فی الكتاب و السنة، و لكن أو أمرها إرشادیة لرفع مفسدة

---

(۱) جامع أحادیث الشیعة باب ۴۴ من أبواب جهاد النفس/ ۵۶. ج: ۱۴/ ۴۴

(۲) جامع أحادیث الشیعة باب ۷۵ من أبواب جهاد النفس/ ۵۷. ج ۱۴/ ۳۳۵

(۳) كشف المراد/ ۲۶۳

(۴) رسالة العدالة/ ۱۳۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۴۹

....

المعصیة السابقة و لا یترتب علی ترکها عقاب أخر «۱».

و بالجملة کما قاله المحقق الأصفهانی (قدس): «حیث ان التوبة لدفع عقاب المعصیة الصادرة فهی بهذا العنوان لا معنی لان یکون لها وجوب شرعی مولوی» «۲».

و بعبارة اخری انما وجبت التوبة للتخلص عن المعصیة السابقة و وجوب التخلص عن المعصیة لیس واجبا شرعیا یترتب علی ترکها عقاب أخر غیر العقاب الذی لم یتخلص منه فهی من قبیل معالجة المریض الذی یأمرها الطبیب فلا یترتب علی مخالفتها أمر سوی ما یقتضیه ترک المأمور به مع قطع النظر عن الأمر فإنا لا نعنی بالأمر الإرشادی إلا ما لا یترتب علی مخالفته سوی ما تقتضیه نفس ترک المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر، و لا- علی موافقته الا- ما یقتضیه فعله کذلک، و لیس من قبیل الأوامر التعبدیة التی یأمر بها المولی عبده فی مقام الاستعباد، و التعبد لیترتب علی مخالفته ثواب الإطاعة زائدا عما تقتضیه نفس ترک المأمور به لذلک فترک التوبة لیس من المعاصی التی توجب العقاب فلا یدخل فی المعاصی الشرعیة المنقسمة إلی الصغیرة و الکبیرة و ان کان قبح ترکها من حیث انه اقامة علی العقاب و بقاء علیه قد یصل الیه بحسب قبح المعصیة التی یقع علیها.

فتحصل: ان وزان وجوب التوبة وزان لزوم الإطاعة فکما یحکم العقل بوجوب الإطاعة فکذلک یحکم بلزوم الخروج عن تبعة المعاصی الصادرة، فکما لا- یکون الحکم بوجوب الإطاعة حکما شرعیا مع قوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ فکذلک أوامر التوبة.

نعم ان کان البقاء علی المعصیة و عدم التوبة أحیانا مستلزما لاندراجه تحت الأمن من مکر اللّه فیکون محرما شرعیا بطرو ذاک العنوان.

ثم انه علی القول بوجوب التوبة شرعا یمکن ان یقال انه بالنسبة إلی المعاصی التی لم یکفر عنها کالکبائر، أو الصغائر التی أصر علیها، أو الصغیرة من غیر المجتنب

---

(۱) رسالة العدالة/ ۳۶۰

(۲) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۸۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۰

....

من الکبائر أو غیر المبتلی بها، و اما المجتنب للکبائر إذا لم یصر علی الصغائر فحیث تکون مکفرة فلا یجب التوبة عنها شرعا.

المورد الرابع فی حال الشخص بعد التوبة

الظاهر ان التوبة عن المعصیة و الرجوع عنها تزیل حکم المعصیة و یبطلها فمن کانت له حالة و کیفیة باعثة لترک المعاصی و إتیان الواجبات إذا اتی بکبیرة یمنع عن قبول الشهادة و ما یجری مجراه من عدم صحة الاقتداء به فی الصلاة الی غیر ذلک فاذا تاب عنها تزیل حکم المعصیة و تقبل شهادته و یصح الاقتداء به الی غیر ذلک من الأحکام.

یشهد لذلک مضافا الی الإجماع و تسالم الأصحاب جملة من الاخبار:

کخبر جابر عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

سمعته یقول التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و المقیم علی الذنب و هو مستغفر منه کالمستهزئ «۱».

و خبر داود بن قبیصة عن الرضا علیه السّلام عن آبائه علیهم السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: التائب من الذنب كمن لا ذنب له «۲» الى غير ذلك.

و لكن وقع الخلاف بين المسلمين فى قبول شهادة القاذف إذا أكذب نفسه و تاب صلح فذهبت الإمامية إلى قبول شهادته، و عن الشعبى، و الزهرى، و الربيعة، و مالك، و الشافعى، و الأوزاعى و غيرهم انه يقبل اللّه توبته، و لا نقبل نحن شهادته.

و عن طائفة منهم حسن البصرى، و شريح، و النخعى، و الثورى و ابى حنيفة و أصحابه انه يسقط فلا تقبل توبته ابدا.

---

(۱) الوسائل باب ۸۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۸

(۲) الوسائل باب ۸۶ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵۱

....

و منشأ الخلاف قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰانِينَ جَلْدَةً وَ لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً أَبَداً «۱».

و الحق ما عليه الإمامية من ان القاذف إذا تاب و صلح، قبلت توبته و زال فسقه بلا خلاف و قبلت شهادته حكى الشيخ فى الخلاف موافقة الصحابة و جملة من التابعين و الفقهاء على ذلك.

يشهد لذلك الكتاب و السنة المستفيضة و الإجماع بقسميه.

اما الكتاب فذيل الآية المتقدمة حيث قال تعالى: بعد قوله لٰا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهٰادَةً- إِلَّا الَّذِينَ تٰابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۲» فإنه يدل على ان القاذف إذا تاب و أصلح يخرج عن الفسق و يجوز شهادته حسبما فصل فى محله.

و اما السنة فكخبر ابى الصباح الكنانى قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته؟ قال يكذب نفسه قلت أ رأيت ان أكذب نفسه و تاب أ تقبل شهادته؟ قال نعم «۳».

و خبر قاسم بن سليمان قال:

سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب و لا يعلم منه الا خيرا ا تجوز شهادته؟ قال نعم ما يقال عندكم قلت: يقولون توبته فيما بينه و بين اللّه و لا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابى يقول إذا تاب و لم يعلم منه الأخير جازت شهادته «۴».

و خبر يونس عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السّلام قال:

سئلته عن الذى يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد

---

(۱) النور: ۱۴/ ۴

(۲) النور: ۱۴/ ۵

(۳) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۱

(۴) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵۲

....

إذا تاب؟ قال: نعم قلت و ما توبته؟ قال یجیء فیکذب نفسه عند الامام و یقول قد افتریت علی فلان و یتوب مما قال «۱».

الی غیر ذلک من الاخبار.

نعم فی خبر السکونی ما ینافی ما ذکرنا فروی عن علی علیه السّلام:

لیس أحد یصیب حدا فیقام علیه ثم یتوب الاجازت شهادته الا القاذف فإنه لا تقبل شهادته، ان توبته فیما کان بینه و بین اللّه تعالی «۲».

و لکنه حمل علی التقیهٔ، و فی خبر سلیمان بن قاسم شهادهٔ علیه.

فلا اشکال عندنا فی قبول شهادهٔ القاذف إذا تاب و أکذب نفسه و ظهر منه العمل الصالح إذا کان له حالهٔ و کیفیهٔ باعثهٔ لترک المحرمات و فعل الواجبات.

و ستعرض المراد بإکذاب النفس فیما یلی و تفصیل المقال یطلب من باب الشهادات.

المورد الخامس فی عدم کفایهٔ الندم عن المعصیهٔ و البناء و العزم علی عدمها فی جمیع الموارد

و لیعلم ان التوبهٔ کما ذکرنا و ان کانت عبارهٔ عن الندم عن المعصیهٔ لکونها معصیهٔ و العزم و البناء علی عدمها فی المستقبل و یسقط العقاب بذلک فی الجملهٔ الا انه لا یکتفی بذلک فی جمیع الموارد فالحقیق بنا الإشارهٔ إلی تبعات المعاصی فنقول:

التوبهٔ تنقسم الی ما هی بین العبد و بین اللّه تعالی خاصهٔ، أو یتعلق به حق الآدمی اما ما یتعلق بحقوقه تعالی فقد لا یستلزم امرا أخر یلزم الإتیان به شرعا کلبس

---

(۱) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۴

(۲) الوسائل باب ۳۶ من أبواب الشهادات ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۳

....

الحریر مثلا فیکفی فی توبته الندم علیه و العزم علی عدم العود الیه و لا یجب علیه سوی ذلک.

و قد یستلزم ذلک حقا منه تعالی فتارهٔ یکون امرا مالیا- کالعتق فی الکفارهٔ- فیجب الإتیان به مع القدرهٔ و یمکن إدخال الزکاهٔ و الخمس فیه من جههٔ و ان کان یمکن إدخالهما فی حقوق الناس من جههٔ أخری فیجب أدائهما مع القدرهٔ أو یصالح علیهما مع حاکم المسلمین حسب ما یراه.

و اخری یکون امرا غیر مالی، فإما یکون غیر حد کقضاء الفوائت مثل قضاء صلوات الیومیهٔ، و قضاء صوم رمضان، و الواجب علیه بالکفارهٔ، أو نذر، أو شبهه، فیجب علیه القضاء و إتیان ما وجب علیه، أو یکون حدا کما إذا زنی أو شرب الخمر فقد لا یظهر منه فیجوز للمکلف ان یظهره و یقربه عند الحاکم لیقام علیه الحد، و یجوز ان یستره و یکتفی بالتوبهٔ فلا حد علیه، قال صاحب الجواهر (قدس) انه الاولی.

و اما ان ظهر فان تاب قبل قیام البینهٔ عند الحاکم فیسقط الحد، و الا فیجری علیه الحد.

و اما ما یتعلق بحقوق الناس فلا بد له مع الندم و العزم علی ان یخرج من حق المستحق بنحو.

ففی موارد القصاص فبالنسبهٔ إلی قتل نفس محترمهٔ لا بد و ان یخرج الی المستحق و یمکنه من الاستیفاء، فان لم یعلم المستحق فلا بد و ان یخبر ولی المقتول و یقول له: انا الذی قتلت أباک مثلا و لزمنی القصاص فاما ان یقتله أو یعفو عنه بأخذ الدیهٔ أو بدونها.

و اما بالنسبة إلى قطع الأعضاء فكذلك فيجب تسليم نفسه للمستحق من المجنى عليه أو ورثته ليقتص منه فى ذلك العضو أو يعفوا عنه بأخذ الدية أو بدونها.

و فى موارد غصب الأموال و نحوها فيردها ان بقيت و يغرم بدلها ان لم تبق أو يستحل من المستحق ذمته منها، و لو كان مصرا نوى الغرامة له إذا قدر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١٥۴

....

و ان لم يخرج من حق المستحق الى ان مات فينتقل الى ورثته فلا بد له من دفعها إليهم، أو إبرائهم منها، و هكذا ينتقل من وارث إلى أخر، فمتى دفع هو، أو أحد ورثته، أو بعض المتبرعين إلى الورثة فى بعض الطبقات برء منه.

و ان بقى إلى يوم القيمة فاختلف الفقهاء فى مستحقه على وجوه.

الأول انه لصاحبه الأول، و الثانى انه يكتب لكل وارث مدة عمره، أو عوض الظلمة ثم يكون لآخر وارث و لو بالعموم كالإمام عليه السّلام لان ذلك قضية التوارث لما يترك الميت لعموم الكتاب و السنة، و الثالث انه ينتقل بعد موت الكل الى اللّه تعالى لأنه الباقى بعد فناء كل شىء و هو يرث الأرض و من عليها.

يرجح الأول لقول الصادق عليه السّلام فى خبر عمر بن يزيد:

إذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات ثم صالح ورثته على شىء فالذى أخذ الورثة لهم و ما بقى فللميت حتى يستوفيه منه فى الآخرة و ان هو لم يصالح على شىء حتى مات و لم يقض عنه فهو كله للميت يأخذه به «١».

قد يقال ان المراد بالصلح على شىء فى الأول اما على بعض الحق مع إبقاء البعض منه فى ذمته، أو الصلح على وجه غير لازم اما لاستلزامه الرباء أو لعدم العلم بالمستحق بمقدار الحق مع علم من عليه الحق به أو نحو ذلك، و الا فلو وقع على الجميع برء منه و ان كان بأقل و هو صلح الحطيطة.

و اما بالنسبة إلى إضلاله فيجب إرشاد من أضله و إرجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل إلى الحق ان أمكن.

و اما بالنسبة إلى القذف، و الغيبة فالكلام فيهما يقع تارة فى حد توبتهما من حيث أنفسهما و اخرى بالنسبة إلى المقذوف و المغتاب.

اما بالنسبة إلى القاذف فاختلفوا فى ذلك فقيل انه لا بد و ان يكذب نفسه فيما قذف سواء كان صادقا فى قذفه أم كاذبا، فان كان كاذبا فتكذيبه نفسه مطابق للواقع،

---

(١) باب ۵ من أبواب أحكام الصلح ح/ ۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١٥۵

....

و ان كان صادقا ورى باطنا بما يخرجه عن الكذب فى تكذيبه نفسه لعدم كونه كاذبا فى نفس الأمر.

و عن المبسوط و السرائر ان حد توبته ان يكذب نفسه إن كان كاذبا و يعترف بالخطاء ان كان صادقا لان تكذيب نفسه مع عدم كونه كاذبا فى نفس الأمر قبيح فيكفيه الاعتراف بالخطاء.

يوجه لزوم تكذيب نفسه مطلقا بقوله تعالى الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدٰاءَ الى قوله أُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «١» فسمى القاذف فاسقا متى لم يأت بالشهداء على ما قذف به، و للأخبار التى أشرنا إلى بعضها أنفا.

و اما بالنسبهٔ إلی الغیبهٔ فتوبته الندم و التأسف علی ما تحمله من الوزر و الاستغفار و لمن اغتابه.

هـذا حال القـذف و الغیبهٔ من أنفسـهما و اما بالنسـبهٔ إلی المقذوف و المغتاب، فان بلغهما فلا بد فی تفریغ ذمته من تمکین نفسه لهما لیستوفیا حقهما، و ان لم یبلغهما فان أمکنهما الخروج عما ارتکبه بنحو من الأنحاء من دون إیثار الفتنهٔ فلا یبعد لزومه و إلا ففی وجوبه وجهان: من انه حق آدمی فلا یزول الأمن جهته، و فی المسالک و الیه ذهب المشهور، و من استلزامه زیادهٔ الأذی و إثارهٔ الفتنهٔ فیکفی البراءهٔ و الاستغفار لنفسه و للمغتاب.

و علی الأول فلو تعذر الاسـتحلال منه بموته، أو امتناعه فلیکثر من الاستغفار، و الأعمال الصالحهٔ عسی ان یکون عوضا عما یأخذه یوم القیمهٔ من حسناته ان لم یعوضه اللّه تعالی عنه، و لا اعتبار فیه بتحلیل الورثهٔ و ان ورثوا حد القذف.

و لیعلم ان مـا ذکرنـاه فی هـذا المورد نتیجـهٔ مـا اسـتفدناه مما أفاده العلامـهٔ الحلی فی کشف المراد، و الشـهید الثانی فی المسالک، و شیخنا البهائی فی الأربعین، و صاحب الجواهر فی جواهره و غیرهم مع تغییر و تصرف شکر اللّه مساعیهم الجمیلهٔ

---

(۱) النور: ۲۴/ ۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۶

المورد السادس فی حال الخلوص من تبعات المعاصی فی التوبهٔ

بقی الکلام فی ان ما ذکرناه من تبعات بعض المعاصـی هل هی دخیلـهٔ فی التوبهٔ شـرطا أو جزءا بحیث لو لم یأت بها لما تحقق التوبهٔ، أو ان حقیقـهٔ التوبـهٔ تتحقق و تصـح بالنـدم عن المعصـیهٔ و البناء و العزم علی عدم عوده و الخلوص من تبعات الذنب لیست دخیلهٔ فی ماهیتها و ان کانت معتبرهٔ فی کمالها فمن ترک تبعاتها یکون بمنزلهٔ ارتکاب ذنوب مستأنفهٔ؟! وجهان.

ربما یسـتظهر من بعضهم دخالتها فی التوبهٔ و انها من تبعاتها بحیث لو لا الخلوص من تبعات الذنب لما تحققت التوبهٔ فالتوبهٔ عن ذنب خاص لا تتحقق الا بالخروج من تبعاته المخصوصهٔ.

و لکن دقیق النظر یقضی بعدم دخولها فی حقیقهٔ التوبهٔ لما عرفت ان حقیقهٔ التوبهٔ هی الندم عن الذنب و البقاء علی عدمه و المفروض تحققه فبعد ذلک تسقط العقاب المترتب علی ترک واجب أو فعل حرام فتبعات الذنب بمنزلهٔ ذنوب مستقلهٔ یلزم التوبهٔ منها.

فمن تاب عن قتل النفس مثلا فتوبته هی الندم عنه و البناء علی عدمه، و ان قصر ببذل القصاص من نفسه إذ هو ذنب أخر، و قد عرفت منا قبول التوبهٔ للتجزیهٔ.

نعم کما أفید: «لو فرض کون التابع من إفراد الذنب الذی فرض التوبهٔ عنه لکان لما ذکر وجه لعدم التوبهٔ حینئذ بدونه کما لو تاب عن ظلم الناس مع وجود ما لهم عنـده، فلا توبهٔ له عن الظلم الا بالخروج عما فی یده و إرجاعه إلیهم بطریق شـرعی و الا فهو باق بعد علی الظلم و لعله یمکن تنزیل إطلاق من قال بدخالهٔ الخلوص عن تبعات الذنب علی مثل ذلک» «۱».

---

(۱) الجواهر ج ۴۱/ ۱۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۵۷

....

و بالجملـهٔ ما ذکرناه واضـح لا سترهٔ فیه و قـد صرح بـذلک شـیخنا البهائی (قدس) فی أربعینه حیث قال: «اعلم ان الإتیان بما یسـتتبعه

الـذنوب من قضاء الفوائت و أداء الحقوق، و التمكين من القصاص، و الحد و نحو ذلك ليس شـرطا فى صـحة التوبة بل هذه واجبات برأسها، و التوبة صحيحة بدونها و بها تصير أكمل و أتم» «۱».

نعم إذا لم يقم بتبعات الـذنب بعـد إظهار التوبـة فلعله يكون ذلك قرينة على عدم تحقق الندم كما انه إذا فعلها بعد ذلك يكون دليلا على تحقق التوبة و صحتها فتدبر.

و ربما يتوهم خلاف ما ذكرنا مما ورد فى بعض الاخبار.

كخبر المروى عن أمير المؤمنين عليه السّلام.

فى تفسير قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً «۲» ان التوبة يجمعها ستة أشياء على الماضى من الذنوب الندامة، و للفرائض الإعـادة، ورد المظـالم، و اسـتحلال الخصوم، و ان تعزم على ان لاـ تعود، و ان تـذيب نفسـك فى طاعـة اللّه كمـا ربيتهـا فى المعصية، و ان تذيقها مرارة الطاعات كما أذقتها حلاوة المعاصى.

و قريب منه ما فى نهـج البلاغـة و قد سـمع عليه السّـلام قائلًا يقول اسـتغفر اللّه قال ثكلتك أمك أ تدرى ما الاسـتغفار الخبر «۳» و قد ذكرنا الخبر بتمامه/ ۱۴۱.

حيث يستفاد منهما دخالة الخلوص من تبعات الذنوب فى تحقق التوبة، و نحوهما غيرهما.

و لكن فيه: ان المراد منهما ارادة الفرد الكامل من التوبـة لا أصل تحقق التوبـة ضـرورة ان مجرد النـدم و العزم على العدم لا يكفى فى جلاء القلب من ظلمات المعاصى

---

(۱) الأربعين/ ۲۴۸

(۲) التحريم: ۶۶/ ۸

(۳) الوسائل باب ۸۷ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵۸

....

و كـدورتها بـل يلزم محو آثـار تلك الظلمات و الكـدورات و لا يكاد يحصل الا بمثل ما فيهما، و قـد ورد انه ينظر التائب الى سيئاته مفصلة و يطلب لكـل سـيئة منهـا حسـنة تقابلها فيأتى بتلك الحسـنة على قـدر ما اتى بتلك السـيئة فيكف حضور مجالس المعصـية و استماع الملاهى و الأباطيل بـالحضور فى مجـالس الوعـظ، و النصـيحة و تعلم معـالم الـدين و اسـتماع القران و الأحاديث و المسائل الدينيـة، مع وضوح عـدم اعتبارها فى تحقق التوبـة، كما انه لا يعتبر فى تحقق التوبـة اذابـة لحم البدن الذى نبت على السـحت، و أذاقه الجسم الم الطاعة كما اذاقته حلاوة المعصية.

و بالجملة هذه الأمور غير دخيلة فى تحقق أصل التوبة و ان كانت دخيلة فى تحقق مراتبها العالية.

هذا بعض الكلام فى التوبة و حكمها و حكم الشخص بعد التوبة، و حال تبعات بعض المعاصى و لها بعض أحكام أخرى مذكورة فى كتب الأخلاـق طوينـا عنهـا كشـحا لئلاـ يوجب ملاـل حضار البحث و من يلاحظ رسالتنا هـذه، و لئلا يخرج البحث عن طور المسائل الفقهية، و ان أردت تفصيل المقام فعليك بمراجعة الجوامع الحديثية المفصلة، و الكتب الكلامية و الأخلاقية و باللّه الاعتصام.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۵۹

[مسئلة ۲۴- إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط]

اشارة

مسئلة ٢۴- إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط (١) يجب على المقلد العدول الى غيره.

---

(١) يعنى الشرائط المعتبرة فى المجتهد حدوثا و بقاءا لا مثل الحيوة التى عرفت حالها.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١۶٠

....

أقول: المعروف ان حكم صيرورة المجتهد فاسقا، أو كافرا، أو مجنونا، أو عاميا، حكم موته فى وجوب العدول عنه.

صرح بذلك شيخنا الأعظم (قدس) فى الرسالة و حكى ذلك عن المحقق الثانى فى حاشية الشرائع انه لو عرض للفقيه- العياذ باللّه- فسق، أو جنون، أو طعن فى السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع، و لو كان قد قلده مقلد قبل ذلك يبطل حكم تقليده لان العمل بقوله فى مستقبل الزمان يقتضى الاستناد إليه حينئذ و قد خرج عن الأهلية لذلك و كان تقليده باطلا بالنسبة إلى مستقبل الزمان اه «١» يستدل لذلك مضافا الى ظهور الإجماع المركب، بل البسيط بإطلاق معاقد الإجماعات فى اعتبار العلم، و العدالة عند العمل من غير فرق بين الابتداء، و الاستدامة و بما أفيد «ان الأمر بتقليد الفقيه العادل مثلا ظاهر فى ثبوت الرأى المضاف الى الفقيه العادل حال تعلق العمل، أو الالتزام به و الا- كان عملا- بغير الرأى، أو برأى غير الفقيه، أو برأى الفقيه غير العادل، و مثله غير قابل للإطلاق لصورة زوال الرأى بالموت، أو الجنون، أو اختلال الفهم، أو لصورة زوال الايمان و العدالة ضرورة ان المطلق لا بد من ثبوته فى مراتب الإطلاق و المفروض ان رأى الفقيه العادل هو مورد الأمر بالعمل أو بالالتزام» «٢».

و بما روى عن ابى عبد اللّه الكوفى خادم الشيخ ابى القاسم بن روح انه سئل

---

(١) رسالة التقليد/ ٧٣

(٢) رسالة الاجتهاد و التقليد للمحقق الأصفهانى/ ٢٩

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١۶١

....

الشيخ «١» عن كتب ابن ابى العذافر «٢» بعد ما خرجت اللعنة فى حقه فقال الشيخ أقول فيها ما قاله العسكرى عليه السّلام حيث سئل عن كتب بنى فضال فقيل ما نصنع بكتبه و بيوتنا منه ملاء؟ فقال عليه السّلام: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «٣».

فإن أمر الشيخ رضى اللّه عنه بترك رأى ابن ابى العذافر يشمل الفتوى المأخوذة منه المعمولة حال استقامته، و حجية قول الشيخ يعلم بالتتبع فى أحواله و فيما ورد فى حقه.

ربما يناقش: فى الإجماع بأن تحصيل الإجماع التعبدى فى أمثال المقام ضعيف جدا خصوصا مع وجود المخالف «۴».

و لكنه: قد يقال ان ظاهر الأصحاب أنهم تسالموا على ان المجتهد لو زالت ملكته بجنون أو هرم، أو نسيان لا يجوز تقليده، و كذا لو عرض له كفر أو فسق أو نحوهما لا- يجوز تقليده و لم نظفر بمن خالف فى ذلك عدا صاحب الفصول فصح القول بان المسئلة اجماعية لان خروج الواحد لا يضر بالإجماع على مبنى المتأخرين «۵» و كيف كان توضيح المقال يستدعى البحث فى مقامين الأول فيما تقتضيه القاعدة و الاعتبار، و الثانى فيما يقتضيه مذاق الشريعة المقدسة.

المقام الأول فی مقتضی القاعدة عند فقد المجتهد للشرائط

لا یخفی ان فقد الشرائط علی نحوین:

فتارة یکون موجبا لزوال الرأی الموجب لزوال العنوان کزوال العقل، و قوة الاجتهاد، فان المجنون و من زال عنه قوة الاجتهاد لطعن فی السن مثلا بحیث

---

(۱) الشیخ الجلیل الثبت حسین بن روح أحد النواب الناحیة المقدسة.

(۲) هو کنیة محمد بن علی الشلمغانی

(۳) تنقیح المقال ج ۳/ ۱۵۷

(۴) الدروس ج ۱/ ۱۶۸

(۵) مدارک العروة الوثقی ج ۱/ ۹۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۲

....

اختل فهمه لا یصدق علیه عنوان الفقیه.

و اخری یکون موجبا لزوال الوصف مع بقاء الرأی کزوال الایمان، و العدالة.

و مقتضی الأصل العملی فی کلا القسمین عدم الحجیة لاحتمال دخل الشروط المذکورة فی صحة التقلید استدامة کدخلها فیه ابتداء.

و قد أشرنا ان ظاهر الأمر المتعلق بتقلید الفقیه العادل ثبوت الرأی المضاف الی الفقیه العادل حال تعلق العمل و الا کان عملا بغیر الرأی أو برأی غیر الفقیه، و مثله غیر قابل للإطلاق لصورة زوال الرأی بالموت، و الجنون، أو اختلال الفهم، ضرورة ان المطلق لا بد من ثبوته فی مراتب الإطلاق، و المفروض ان رأی الفقیه العادل هو مورد الأمر بالعمل.

و لکن ناقش: بعض الأساطین دام ظله: «بان المستفاد مما دل علی وجوب الرجوع الی الفقیه، و السؤال من أهل الذکر هو لزوم صدق العنوان علیه حال تعلم الأحکام منه لا حال العمل بفتواه و من هنا قلنا بان جواز البقاء علی تقلید المیت هو مقتضی الأدلة اللفظیة، و انه لا یحتاج فیه الی الاستصحاب.

و مع قطع النظر عن الإطلاقات یکفینا السیرة العقلائیة علی العمل بالرأی السابق فیأخذ بها فلا بد من ملاحظة الأدلة المعتبرة الدالة علی اعتبار الشرائط المذکورة من العقل و الاجتهاد و الایمان و العدالة فإن کان لها إطلاق یشمل صورة الاستدامة یکون مقیدا للإطلاق و رادعة عن السیرة» «۱».

قلت: و لا یخفی انه لا یبعد ان یکون قوله علیه السّلام خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا رادعا عن العمل بفتوی من صار مخالفا و منحرفا.

و من العجیب قوله دام ظله: «ان قوله علیه السّلام ذلک لا یصلح ان یکون رادعا عن العمل بفتوی من صار مخالفا إذ المراد ان سوء عقیدتهم فی أصول الدین لا یضر بأخذ روایاتهم التی رووها حال الاستقامة» «۲».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۶۹

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۶۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۳

....

بداهة انه كما يستفاد ذلك فكذلك يستفاد منه عدم جواز العمل بارائهم المعمولة عليها حال استقامتهم أيضا و لعله واضح فتدبر.

المقام الثانى فى مقتضى مذاق الشريعة المقدسة عند فقد الشرائط

و لقد أجاد بعض الأساطين دام ظله حيث قال:

«ان المعلوم من مذاق الشرع ان من زال عقله، أو علمه، أو عدالته، أو ايمانه المستلزم ذلك نقصه، و تزول مقامه، لا يليق بمنصب الزعامة و المرجعية فى الدين، و لا يقاس شىء من ذلك بالموت فإنه كمال للمؤمن من ورقى له من عالم الى عالم آخر فجواز البقاء على تقليد الميت لا يلازم جواز البقاء على تقليد المجنون، و العامى، أو الفاسق، أو المخالف، و هذا الوجه هو العمدة فى اعتبار هذه الشروط حدوثا و بقاءا» «١» فتحصل ان ما افاده الماتن فى المسئلة لا غبار عليه بالنسبة الى غير الموت.

---

(١) الدروس ج ١/ ١٧٠

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١٦٥

[مسئلة ٢٥- إذا قلد من لم يكن جامعا]

مسئلة ٢٥- إذا قلد من لم يكن جامعا و مضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلا (١) فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر.

---

(١) حسب ما فصلناه فى المسئلة السادسة عشر، و تطبيقه على المقام هو انه ان كان تقليده على الموازين المقررة شرعا، فان كان عمله مطابقا للواقع، أو لفتوى من يجب تقليده فعلا فيصح، و لا شىء عليه، و الا فعليه الإعادة، أو القضاء، إلا إذا قام الدليل على الاجتزاء به كما فى غير الخمسة المستثناة من حديث لا تعاد فى باب الصلاة بناءا على عدم اختصاصه بالسهو و النسيان- كما لا يبعد- و كذا إذا لم يكن عمله على الموازين و لكن وافق الواقع أو من يجب عليه تقليده فعلا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ١٦٦

....

أقول: لا يخفى ان تقليد من لم يكن واجدا للشرائط بمنزلة من لم يقلد لبطلان المشروط بشىء بفقدان شرطه، بل لعله من مصاديق عدم التقليد، فعليه يكون حاله حال الجاهل القاصر، أو المقصر، فان كان تقليده لغير الواجد للشرائط عن حجة و دليل- بان علم واجديته للشرائط، أو قامت البينة مثلا عليه- فانكشف خلافه فيكون بحكم الجاهل القاصر و الا فيكون بحكم الجاهل المقصر.

فاذا قول الماتن (قدس) ان حاله حال الجاهل القاصر، أو المقصر إشارة الى ان تقليد غير الواجد على نحوين فتارة يكون عن قصور فى ذلك، و اخرى يكون عن تقصير، فلفظة (أو) العاطفة فى قوله: كجاهل القاصر أو المقصر للتقسيم، لا للترديد كما لعله ربما توهم.

و قد عرفت فى ذيل مسئلة ١٦ ما هو المختار فى اعمال الجاهل بقسميه، و لا بأس بالإشارة الى ما هو المتحصل مما ذكرناه، و هو انه ان كان معذورا فى تقليد غير الواجد فان كانت اعماله مطابقة للواقع، أو لفتوى من تكون وظيفته المراجعة إليه فعلا فتصح اعماله و لا شيء عليه، بل و كذا لو لم يكن معذورا يكتفى بإعماله فى الصورتين و لا شيء عليه.

و اما فى صورة عدم المطابقة فتكون اعماله باطلة إلا إذا قام الدليل على الاجتزاء بما اتى به كحديث لا تعاد فى باب الصلاة حيث دل قول ابى جعفر عليه السّلام كما فى صحيح زرارة لا تعاد الصلاء الأمن خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع و السجود «١»

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب القبلة ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۷

....

علی عدم إعادة الصلاة إذا أخل بغیر الخمسة المستثناة، إذا لم نقل باختصاصه بصورتی السهو و النسیان، فان کان تقلیده لغیر الواجد مستلزما لترک جزء أو شرط غیر الخمسة المستثناة فلا یحتاج إلی الإعادة فی الوقت و القضاء خارجه، و ان کان الإخلال بالخمسة المستثناة فیجب الإعادة أو القضاء علی تفصیل مقرر فی محله.

و اما ان قلنا اختصاص لا تعاد بصورتی السهو و النسیان کما ینسب الی المشهور فتجب الإعادة أو القضاء فی المفروض.

تفصیله یطلب من غیر المقام، و سنتعرض بمناسبة تعرض الماتن (قدس) لمسائل ترتبط باعمال صدرت من المکلف لاعن تقلید، أو لاعن تقلید صحیح، أو عند تبدل التقلید، أو تبدل الرأی و الاجتهاد الی غیر ذلک- بعض ماله نفع للمقام فارتقب.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۶۹

[مسئلة ۲۶- إذا قلد من یحرم البقاء علی تقلید المیت فمات]

مسئلة ۲۶- إذا قلد من یحرم البقاء علی تقلید المیت فمات و قلد من یجوز البقاء (۱) له ان یبقی علی تقلید الأول فی جمیع المسائل (۲) إلا مسئلة حرمة البقاء.

(۱) بالمعنی الأعم الشامل لوجوب البقاء إذا کان المیت اعلم، و وجوب العدول إذا کان الحی اعلم.

(۲) بل فی جمیع المسائل التی عمل بها کما تقدم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۰

....

أقول: تقدم ان المراد بجواز البقاء: الجواز بالمعنی الأعم الشامل للوجوب فان قلنا بوجوب تقلید الأعلم و کان المیت اعلم یجب البقاء، و ان کان الحی اعلم یجب العدول و الا یکون مخیرا.

و قد تقدم أیضا انه بطرو الموت علی المجتهد یسقط آرائه عن درجة الاعتبار و لا یتکون صالحة للاحتجاج من غیر فرق فی ذلک بالنسبة إلی سائر المسائل التی افتی بها أو خصوص مسئلة حرمة البقاء فلا بد للعامی بعد موت مقلده ان یرجع الی الحی الواجد للشرائط فان افتی بجواز البقاء علی تقلید المیت فیصح البقاء فی جمیع المسائل غیر مسئلة حرمة البقاء.

اما صحة البقاء فی سائر المسائل فواضحة، و اما عدم الصحة بالنسبة إلی مسئلة حرمة البقاء فلاستحالة شمول فتوی الحی بجواز البقاء لمسئلة حرمة البقاء.

و ذلک لان البقاء علی تقلید اما یکون محرما فی الشریعة، أو یکون جائزا، و لا ثالث لهما.

فان کان محرما فی الشریعة فتکون فتوی الحی بجواز البقاء علی تقلید المیت غیر حجة فکیف یمکن إثبات حجیة فتوی المیت بها، و ان کان البقاء جائزا فیها ففتوی المیت بحرمة البقاء غیر حجة.

و المتحصل من ذلک ان فتوی المیت بحرمة البقاء لا یحتمل ان تکون حجة فی الواقع حتی یثبت حجیتها بفتوی الحی فلا یعقل شمول

فتوی الحی بالجواز بفتوی المیت بالحرمة و مع عدم شمول فتوی الحی بالجواز لمسئلة حرمة البقاء یتعین ان تکون شاملة لسائر المسائل الفرعیة من دون تزاحم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۱

[مسئلة ۲۷- یجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات]

مسئلة ۲۷- یجب علی المکلف العلم باجزاء العبادات و شرائطها، و موانعها، و مقدماتها، و لو لم یعلمها لکن علم إجمالا- ان عمله واجد لجمیع الاجزاء و الشرائط، و فاقد للموانع صح (۱) و ان لم یعلمها تفصیلا.

---

(۱) یعنی فی مقام الإحراز و لا ثالث لهما فلا ینافی هذا ما تقدم من الصحة بمجرد تطابق العمل للواقع، أو الطریق المتعین علیه أخذه و ان لم یعلم ذلک تفصیلا أو إجمالا فما علق فی المقام خارج عن مفروض المتن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۲

....

أقول: تقدم فی أوائل الجزء الأول من الکتاب: ان لنا علما إجمالیا بوجود أحکام إلزامیة فی الشریعة المقدسة، و تلک الأحکام منجزة علینا، و مقتضی ذلک لزوم تحصیل العلم بالفراغ منها، و لا یکاد یحصل ذلک الا بالعلم بإجزاء العبادة، و غیرها من الأمور المعتبرة فیها و لولاه لم یحصل له الأمن من احتمال العقاب، و العقل یلزمه بذلک الوجوب: اما لدفع الضرر المحتمل، أو وجوب شکر المنعم حسبما فصلناه فلاحظ و لیعلم انه بعد تمامیة البیان من قبل الشریعة و استقلال العقل بلزوم تعلم اجزاء الواجب من باب المقدمة لامتثال التکلیف المنجز، و عدم جریان البرائه العقلیة أو النقلیة لا یکاد یفرق العقل بین کون التعلم مقدمة علمیة لامتثال التکلیف المنجز، أو مقدمة وجودیة له بحیث لا یمکنه الإتیان بالواجب الا بالتعلم، و ذلک کما فی الجاهل باللغة العربیة فإنه لا یتمکن من الإتیان بالقراءة الا بتعلم اللغة، فالتعلم عند ذلک من المقدمات الوجودیة.

و ذلک اما إذا کان التعلم و المعرفة مقدمة علمیة لامتثال التکلیف فلانة لا إشکال فی حکم العقل بلزوم التعلم بعد صیرورة الواجب مطلقا بشرائطه العامة و الخاصة و ذلک واضح.

بل یجب ذلک قبل تحقق الشرط أو الوقت إذا کان المکلف عالما من نفسه عدم التمکن من التعلم بعد الوقت أو بعد تحقق الشرط.

نعم إذا کان بحیث یمکنه التعلم بعد الوقت أو بعد تحقق الشرط فلا یجب التعلم قبلهما، و من هنا لا یتعلم بعض الحجاج واجباتهم فی الحج قبل الاستطاعة بل قبل الاشتغال بالمناسک لإمکان تعلمهم حال إتیانهم المناسک فیحصل لهم بذلک العلم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۳

....

بالامتثال.

و حیث ان معرفة الواجب علی نحوین فتارة یکون بالعرفان التفصیلی، و اخری بالعرفان الإجمالی، و غایة ما یقتضیه حکم العقل هو لزوم المعرفة بالأعم من التفصیلی و الإجمالی، و قد تقدم صحة الامتثال الإجمالی مع التمکن من التفصیلی منه خلافا لمن أبطل عمل تارکی طریقی الاجتهاد و التقلید، و قلنا انه لا یعتبر فی العبادة سوی الإتیان بالعمل مضافا الیه تعالی و واضح ان هذا المعنی متحقق فی موارد العمل بالاحتیاط.

فاذا فرض ان المكلف لو لم يحصل له العلم بإجزاء العبادة و شرائطها يتمكن من الاحتياط و الإتيان بالعمل واجدا لجميع اجزائه و شرائطه و فاقدا لموانعه على وجه يقطع بحصول الامتثال فيصح الاكتفاء بذلك و الى ما ما ذكرنا أشار الماتن (قدس) بقوله (و لو لم يعلمها تفصيلا).

و اما إذا لم يتمكن من الاحتياط اما لضيق الوقت أو لدوران الواجب بين أمرين لا يمكن جمعها فی زمان واحد- كما إذا علم إجمالا بوجوب الوقوف فی زمان معين فی العرفات أو المشعر الحرام- فيجب عليه التعلم قبل وقت الواجب.

هذا إذا كان التعلم و المعرفة مقدمة علمية لامتثال التكاليف.

و كذا إذا كان مقدمة وجودية لذات الواجب كما أشرنا فی مسئلة تعلم القراءة فإنه إذا لم يتمكن من الإتيان بالقرائه الا بتعلم اللغة فلا إشكال فی وجوبه بعد دخول وقت الصلاة الواجبة عقلا بل شرعا على القول بوجوب المقدمة.

و اما قبل وقت الواجب فان علم بعدم التمكن من التعلم بعد الوقت فيجب قبله أيضا لئلا يستلزم ترك الواجب فی وقته مع ان أدلة وجوب التعلم مطلقة غير مشروطة بدخول وقت الواجب أو تحقق شرطه و يستحق العقاب بتركه من غير فرق فی ذلك بين كون التعلم واجبا نفسيا أو طريقيا.

اما على الأول: فواضح ضرورة ان العقل يحكم بلزوم التحفظ على التكليف

....

الفعلی فيجب التعلم نفسا و ان لم تجب الصلاة بعد.

و اما على الثانی: فكذلك لان العقل كما يستقل بلزوم التحفظ على التكليف الفعلی فكذلك يستقل بلزوم التحفظ على ملاك الحكم الملزم فی وقته لان تفويت ملاك الحكم كتفويت التكليف قبيح لدى حكم العقل و موجب لاستحقاق العقاب لما ذكرنا غير مرة ان ملاك الحكم روحه، و ما به قوامه فمعه لا يسوغ له ترك التعلم قبل الوقت أو قبل تحقق الشرط.

و بالجملة مقتضى إطلاق أدلة وجوب التعلم وجوبه سواء كان بعد فعلية الواجب و تحقق شرطه أو قبل ذلك و لكن كان بحيث يستند ترك الواجب فی ظرفه الى ترك التعلم من غير فرق فی ذلك بين كون التعلم واجبا نفسيا، أو طريقيا.

و قد تقدم بعض الكلام فيما هو الظاهر من الأدلة فی وجوب التعلم فلاحظ هذا كله إذا علم المكلف ابتلائه بالواجب بعد فعليته و تحقق شرطه.

و اما من احتمل الابتلاء بذلك قبل ذلك فيجب عليه التعلم، أو يجری فی حقه البراءة بقسميها أو خصوص العقلی منها؟ وجوه.

و الأوجه: الوجوب و عدم جريان البراءة بقسميه إذا كان الابتلاء احتمالا عقلائيا و ذلك لما أفيد بأنه لا يكاد يفرق العقل بين صورة العلم بالابتلاء فی المستقبل أو احتماله لوحدة الملاك فی الجميع و هو وجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم الأمن من العقاب على مخالفة التكليف المنجز فی ظرفه بتركه التعلم ان لم نقل بعقاب المتجزی و الا فمعاقب على كل تقدير.

و بالجملة كلما وصلت النوبة إلى وظيفة العبد بعد تمامية وظيفة المولى لا سبيل الى البراءة العقلية و فی المقام تم نظام الوظيفة من قبل المولى ببيان أحكامه و جعلها فی مورد لو فحص المكلف عنها لظفر بها فاذا لا بد للعبد من القيام بوظيفته فی الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة اليه، و ذلك بالفحص عنها فی مظانه فلا مجال للبراءة العقلية مع احتمال الابتلاء فی المستقبل، و كذا البراءة الشرعية فإن

....

مقتضی إطلاق قوله علیه السّلام: رفع ما لا یعلمون شموله للمقام الا انه لا یکاد یقاوم مع ما دل علی وجوب التعلم، و استحقاق العقاب علی مخالفة التکلیف الواقعی إذا کانت مستندة الی ترک التعلم.

فتحصل: انه فیما إذا احتمل المکلف احتمالا عقلائیا ابتلائه بحکم أو أحکام فی المستقبل لا سبیل إلی شیء من البرائتین، فمقتضی إطلاق الأدلة وجوب التعلم مطلقا بعد دخول الوقت و تحقق الشرط أو قبلهما سواء علم بابتلائه بالواجب فی المستقبل أم لا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۷

[مسئلة ۲۸-: یجب تعلم مسائل الشک و السهو بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالبا]

اشارة

مسئلة ۲۸-: یجب تعلم مسائل الشک و السهو بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالبا (۱) نعم لو اطمأن من نفسه انه لا یبتلی بالشک و السهو صح عمله (۲) و ان لم یحصل العلم بأحکامها.

---

(۱) بل یجب تعلم مسائلها و ان لم یکن ابتلائه بها غالبا.

(۲) بل یصح و لو لم یطمئن بعدم الابتلاء بهما فاتفق عدم الابتلاء، أو ابتلی فعمل علی أحد المحتملات رجاء فاتفق مطابقته للوظیفة المقررة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۸

حکم تعلم مسائل الشک و السهو المبتلی بها

أقول: حکی عن شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) فی رسالته العملیة: انه حکم بفسق تارک تعلم مسائل الشک و السهو فیما یبتلی به عامة المکلفین.

و لعل الوجه فی حکمه بفسقه اما لکون التعلم واجبا نفسیا عنده- و قد نسب الیه (قدس): انه یری ان التعلم واجب نفسی تهیئی- أو لحرمة التجری بداهة ان تارک التعلم لا یطمأن من نفسه الخروج عن عهدة التکلیف بالصلاة مثلا مع مالها من أحکام الشک و السهو مع العلم إجمالا بابتلائه بها عادة.

فمن ترک التعلم یکون متجریا و متهتکا لأمر المولی بترک تعلمه، و ان لم یطرء علیه الشک و السهو لما تقرر فی محله ان من أقدم علی المعصیة یحکم بفسقه و ان لم یصادف الواقع.

و لکن أشرنا فیما تقدم ان وجوب التعلم طریقی لا یترتب علی مخالفته غیر ما یترتب علی نفس التکالیف المقررة، و قد عرفت فی المسئلة المتقدمة ما هو الملاک، فی تعلم مسائل الشک و السهو و ان حکم العقل بدفع الضرر المحتمل أو شکر المنعم یقضی بالخروج عن عهدة التکلیف المتعلق بالصلاة.

و لا یخفی ان وجوب التعلم بعنوان المقدمیة لإحراز صحة الصلاة- علی القول بحرمة قطع الصلاة عمدا کما هو المعروف بینهم- واضح لان الخروج عن التکلیف بها یتوقف علی تعلم مسائل الشک و السهو لعدم تمکنه من قطع الصلاة و استینافها، و لا یجوز له البقاء علی أحد طرفی الشک و إتمامها مع الإعادة لاحتمال ان یکون المتعین فی حقه هو البناء علی الطرف الأخر و قد قطعها بالبناء

علی عکس ذلک.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۷۹

....

و بالجملة یحتمل ان یکون ما اتی به ناقصا عن الواجب، أو زائدا علیه و یکون مع الإتیان به قد نقص عن صلاته أو زاد فیها متعمدا و هو موجب للبطلان.

و اما علی جواز قطع الصلاة کما ذهب الیه بعض فمقتضی ما تقدم من صحة الامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی عدم وجوب تعلم مسائل الشک و السهو، ضرورة أنه یمکنه الامتثال الإجمالی، و الاحتیاط بالبناء علی أحد طرفی الشک ثم یأتی بها علی الطرف الأخر، أو یقطع صلاته و یستأنفها من الابتداء.

نعم فی بعض الموارد یتعین علیه التعلم و ذلک فیما إذا لم یمکنه الاحتیاط لضیق الوقت و غیره.

ثم ان وجه تقیید الماتن (قدس) وجوب التعلم بالمقدار الذی هو محل الابتلاء غالبا لعله لاستصحاب عدم الابتلاء بها فی الأزمنة المستقبلة فینتج عدم وجوب تعلم المسائل المذکورة علیه.

و لکن: یمکن ان یقال بوجوب تعلم المسائل و لو لم نقل بجریان الاستصحاب المذکور بلحاظ اختصاص جریان الاستصحاب فی الأمور الماضیة، لدلالة الأخبار الدالة علی وجوب التعلم- وجوبا طریقیا- ففی کل مورد استند ترک الواجب الی ترک التعلم فیستحق العقاب بذلک علی ترک الواجب فلا مناص من الحکم بوجوب تعلم مسائل الشک و السهو حتی مع احتمال الابتلاء.

فظهران تقیید وجوب التعلم بصورة الابتلاء کما فی المتن کأنه غیر وجیه.

فتحصل: انه یجب تعلم مسائل الشک و السهو اما لدفع الضرر المحتمل و ذلک فی موارد العلم الإجمالی بالابتلاء، أو لإطلاقات أدلة وجوب تعلم مسائلهما لوجوبه فی صورة العلم الإجمالی بالابتلاء أو احتمال الابتلاء.

حکم طرو ما لم یبتلی بالشک و السهو

بقی الکلام فی قوله (قدس): نعم لو اطمأن من نفسه انه لا یبتلی بالشک، و السهو صح عمله و ان لم یحصل العلم بأحکامها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۰

....

و لا یخفی ما فیه لان وجوب التعلم و استحقاق العقاب علی ترک الواجب فی أدائه مستندا الی ترک التعلم لا یستلزم ان تکون صحة العمل المأتی به مشروطه بصورة الاطمئنان ضرورة أنه فی صورة عدم الاطمئنان إذا اتی بالعمل فاتفق عدم الابتلاء بمسائل الشک و السهو إذا ابتلی بهما فعمل علی أحد الاحتمالات فاتفق کونه مطابقا للواقع، أو للحجة یکون صحیحا لما عرفت من الاجتزاء عقلا بالعمل المعلوم کونه مطابقا للواقع أو قامت الحجة علی ذلک.

فتحصل: أن الاطمئنان بعدم الابتلاء لا اثر له فی الصحة کما تقدم نعم له أثر فی نفی العقاب فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۱

[مسئلة ۲۹- کما یجب التقلید فی الواجبات و المحرمات]

اشارة

مسئلهٔ ۲۹- کما یجب التقلید فی الواجبات و المحرمات (۱) یجب فی المستحبات و المکروهات و المباحات (۲) بل یجب تعلم حکم کل فعل (۳) یصدر منه سواء کان من العبادات، أو المعاملات (۴) أو العادیات.

---

(۱) فی غیر الضروریات، و الیقینیات منهما.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۲، ص: ۱۸۱

(۲) یعنی فی الحکم بکونه مستحبا، أو مکروها، أو مباحا فالادعیهٔ و الأوراد المنقولهٔ فی کتب الأدعیهٔ المتداولهٔ، إذا لم یعلم باستحبابها فلا بد لغیر المجتهد التقلید فی الحکم بالاستحباب، و الا یلزم التشریع المحرم.

نعم لا بأس بالإتیان بها برجاء المطلوبیهٔ.

(۳) وجوب تقلید حکم ما یصدر منه بعد العلم بعدم وجوبه، و حرمته غیر ظاهر کما سیجیء منه (قدس) فی المسئلهٔ الاتیهٔ.

(۴) بالمعنی الشامل للسیاسیات.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۲

لزوم التقلید فی کل فعل یصدر من المکلف

أقول: لا- بد للعامی و من لم یبلغ رتبهٔ الاجتهاد فی غیر الضروریات و الیقینیات فی الحکم بوجوب شیء أو حرمته أو استحبابه، أو کراهته، أو إباحته من الاستناد إلی الحجهٔ و هی لیست الا فتوی مقلده و مرجع فتواه و الا یکون تخرصا بلغیب بل یکون تشریعا محرما. و مقتضی العلم الإجمالی بوجود تکالیف إلزامیهٔ فی الشریعهٔ هو لزوم الاستناد إلی الحجهٔ فی فعل ما یحتمل حرمته و ترک ما یحتمل وجوبه دفعا للضرر المحتمل فلا یجوز له العمل فی الصورهٔ الاولی و لا الترک فی الصورهٔ الثانیهٔ إلا بالتقلید و الاستناد الی فتوی من یکون حجهٔ فی حقه.

و کذا یجب علیه الاستناد إلی الحجهٔ و فتوی مقلده فی ترک ما یحتمل شرطیهٔ شیء فی المعاملهٔ أو فعل ما یحتمل مانعیته.

فاذا علم بعدم حکم إلزامی فی البین کما إذا دار أمر فعل بین الاستحباب و و الإباحهٔ، و الکراههٔ و لم یحتمل الوجوب أو الحرمهٔ فلا یجب التقلید الأمن جههٔ التشریع و بالجملهٔ إذا احتمل ان یکون ما هو المستحب واجبا واقعا، أو ما هو المکروه أو المباح حراما کذلک فلا- بد له من تحصیل المؤمن علی ترک ما یحتمل وجوبه أو ارتکاب ما یحتمل حرمته، و واضح انه لا- مؤمن لمن لم یبلغ مرتبهٔ الاجتهاد عند ذلک الا بالتقلید.

و اما إذا جزم بجواز فعل و ان لم یعلم کونه مباحا أو مستحبا، أو مکروها

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۳

....

فلا- یلزمه التقلید إلا- إذا أراد الإتیان به بعنوان الاستحباب، أو الکراههٔ، أو الإباحهٔ فیجب علیه التقلید و الا- یکون الإتیان به بذلک

العنوان من التشریع المحرم.

نعم إذا احتمل الوجوب، و حکما من الأحکام غیر الإلزامیة- کما إذا احتمل استحبابه، أو إباحته، أو کراهته- مع القطع بعدم الحرمة فحیث انه یمکنه الاحتیاط و إتیان العمل برجاء الوجوب فلا یتعین علیه التقلید فی مقام العمل.

کما انه لو احتمل الحرمة و شیئا من الأحکام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب فحیث انه یتمکن من الاحتیاط لا یتعین علیه التقلید فی مقام العمل.

نعم فیما إذا احتمل وجوب شیء أو حرمته، أو إباحته، أو هما و کراهته، أو استحبابه فحیث لا یکون المورد قابلًا للاحتیاط یتعین علیه التقلید.

فعلی هذا الأدعیة و الأوراد المنقولة فی کتب الأدعیة المتداولة بین العباد ان علم کونها مستحبة یجوز ان یأتی بها بعنوان کونها مستحبة مستندة الیه تعالی و الا فلا بد من التقلید فیها ممن یصح تقلیده و الا یکون من التشریع المحرم نعم لا بأس بالإتیان بها رجاء کما لا یخفی تدبر و اغتنم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۵

[مسئلة ۳۰- إذا علم ان الشیء الفلانی لیس حراما]

مسئلة ۳۰- إذا علم ان الشیء الفلانی لیس حراما و لم یعلم انه واجب أو مباح، أو مستحب، أو مکروه یجوز له ان یأتی به لاحتمال کونه مطلوبا و رجاء الثواب، و إذا علم انه لیس بواجب و لم یعلم انه حرام أو مکروه أو مباح له ان یترکها لاحتمال کونه مبغوضا

[مسئلة ۳۱- إذا تبدل رأی المجتهد]

اشارة

مسئلة ۳۱- إذا تبدل رأی المجتهد لا یجوز للمقلد البناء علی رأیه الأول. (۱)

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۶

....

(۱) أقول: یظهر الحال فی مسئلة الثلاثین مما ذکرناه فی المسئلة المتقدمة علیها فلا نحتاج إلی الإعادة أو ما یقرب منها فلاحظ.

وظیفة العامی بعد تبدل رأی مجتهده

و اما ما یتعلق بمسئلة ۳۱ فنقول الکلام فی تبدل رأی المجتهد تارة بالنسبة إلی وظیفة العامی بعد تبدل رأی مجتهده بالنسبة الی ما اتی به علی رأیه السابق من حیث الإعادة أو القضاء الی غیر ذلک.

و اخری بالنسبة إلی وظیفته بالنسبة الی ما یأتی به فی مستقبل الأمر.

سیأتی الکلام فی الجهة الاولی فی ذیل المسئلة الثالثة و الخمسین.

و اما وظیفته فی الجهة الأخری فواضح انه لا یجوز البقاء علی رأیه السابق بعد انکشاف خطأ رأیه الأول بالرأی الثانی علی خلافه فلا تشمله أدلة الحجیة بقاءا.

و بالجملة بعد عدم بقاء الرأی السابق و انکشاف الخلاف لا یصلح للاحتجاج لوضوح اختصاص دلیل رجوع الجاهل الی العالم بصورة

عدم اعترافه بخطائه للواقع.

و بعبارة أوضح بعد تبدل رأی المجتهد یسقط رأیه عن الحجیة و لا یصلح للاستناد الیه لا لنفسه و لا لمقلده، و رأیه السابق و ان لم یثبت خطائه للواقع للمقلد کما لم یثبت لدیه موافقة رأیه اللاحق له الا انه لا یری حجیة لرأیه السابق و هو واضح.

فاذا یکون رأیه السابق المتبدل، نظیر ما إذا أخبر العادل بخبر ثم بعد ذلک قال انی أخطأت فی إخباری فکما لا شبهة فی عدم شمول دلیل حجیة خبر الواحد لخبره فکذلک لا تشمل أدلة حجیة الفتوی لفتواه السابقة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۷

[مسئلة ۳۲- إذا عدل المجتهد عن الفتوی الی التوقف و التردد]

اشارة

مسئلة ۳۲- إذا عدل المجتهد عن الفتوی الی التوقف و التردد یجب علی المقلد الاحتیاط، و العدول إلی الأعلم (۱) بعد ذلک المجتهد.

---

(۱) و قد أشرنا فی المسئلة الرابعة عشر تعین الاحتیاط فی بعض صور المسئلة کما انه یظهر مما علقنا علی المسئلة الثانیة عشر عدم تعین المراجعة إلی الأعلم بعد ذلک المجتهد إلا فی بعض الموارد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۸

وظیفة المقلد عند تبدل رأی مجتهده الی التوقف

أقول: قد أشرنا فی ذیل المسئلة الرابعة عشر تعین الاحتیاط فی بعض صور المسئلة، کما انه یظهر مما علقناه علی المسئلة الثانیة عشر عدم تعین المراجعة إلی الأعلم عند ذلک إلا فی بعض الموارد.

و لا یخفی ان هذه المسئلة مع المسئلة المتقدمة ترتضعان من ثدی واحد، لاعتراف المجتهد بخطاء فتواه السابقة، و انما تفترقان فی انه فی المسئلة السابقة بعد تبدل رأیه یعترف بمخالفة رأیه السابق للواقع بالفتوی الثانیة، و اما فی هذه المسئلة و ان کان یعترف بخطاء المستند الا انه لا یعترف بمخالفة الواقع لفرض توقفه فی المسئلة و ذلک واضح، فیظهر حال هذه المسئلة مما ذکرناه فی المسئلة المتقدمة فلاحظ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۸۹

[مسئلة ۳۳- إذا کان هناک مجتهدان متساویان فی العلم]

اشارة

مسئلة ۳۳- إذا کان هناک مجتهدان متساویان فی العلم کان للمقلد تقلید أیهما شاء (۱) و یجوز التبعیض فی المسائل (۲) و إذا کان أحدهما أرجح من الأخر (۳) فی العدالة أو الورع أو نحو ذلک فالأولی بل الأحوط اختیاره.

---

(۱) تقدم الکلام فیه فی المسئلة الثالثة عشر.

(۲) و لا يخفى ان التبعيض بعـد القول بالتخيير انما هو إذا لم يسـتلزم التبعيض فى العمل الواحد، أو العملين المرتبطين بطلان عمله فى نظر كلا ـ المجتهـدين، و الا ـ فلا يجوز، كما فى مثل ما إذا أفتى أحـدهما بوجوب السورة فى الصـلاة، و كفايـة التسبيحات الأربعـة مرة واحدة، و افتى الأخر بعدم وجوب السورة، و اعتبار التسبيحات ثلاث مرات، فصلى المقلد بلا سورة مع الاكتفاء بالتسبيحات مرة واحدة فهذه الصلاة باطلة فى نظر كلا المجتهدين.

(۳) مر الكلام فيه فى ذيل المسئلة الثالثة عشر، و لا يخفى ان ما اختاره (قدس) هنا و ما افاده هناك نحو تخالف.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۰

حكم صور تقليد المجتهدين المتساويين فى الفضيلة

اشارة

أقول: تقدم شـقص وافر حول المسـئلة ذيل المسئلة الثالثة عشر لا بأس بالإشارة هنا الى المتحصل منه فنقول: المجتهدان المتساويان فى الفضـيلة اما يتوافقان فى الفتوى أو يختلفان فيها سواء وافقت أحـدهما للاحتياط المطلق دون الأخرى أو كلتاهما موافقتان للاحتياط أو مخالفتان له.

ثم ان التبعيض فى المسائل تارة يكون فى أول الأمر- بمعنى انه بعـد ما كان مخيرا فى تقليـد أيهما شاء قبل ان يقلد واحدا منهما- بين ان يكون مقلـدا لواحـد منهما فى العبادات و للآخر فى المعاملات، و اخرى عند الأخذ بآراء أحدهما فى العبادات و العمل بها لم يكن المعاملات مثلا محل ابتلائه ثم صارت محل ابتلائه، و ثالثة فى المسـئلة الواحدة- بأن قلد أحدهما فيها تارة و قلد الأخر أخرى- أو فى المسئلتين المرتبطتين.

ثم انه على القول بالتخيير فى المتساويين فى الفضيلة ففى صورة الرجحان لأحدهما هل يتعين الأخذ بفتواه، أولا لكنه حسن، أو يفصل بين المرجحات فكل ما يكون مثل الأورعية فى الفتوى يتعين الأخذ به، و اما غيره فالأخذ به حسن فالبحث يقع فى جهات.

الجهة الأولى حكم صورة توافق المجتهدين فى الفتوى

يجوز تقليدهما معا كما يجوز تقليد أحدهما بعينه- اى يجوز الاستناد إليهما

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۱

....

كما يجوز الاستناد إلى أحدهما- سواء كانت فتواهما موافقتين للاحتياط أو مخالفتين له- لإطلاق الأدلة و ذلك واضح، و فى الحقيقة تكون فتواهما كخبرين موافقى المضمون فى مورد فكما يصح الاستناد إلى أحدهما يصح الاستناد إليهما.

و امـا إذا اختلفـا من حيث الفتوى فحيث قلنـا ان الأصـل الاـولى و القاعـدة الأوليـة فى تعـارض الخـبرين هو الحكم بتساقطهمـا و لكن بملاحظـة اخبـار العلاجيـة و التسالم بين الأصـحاب هو الحكم بالتخيير بين المتعارضـين و بعـد إلحاق الفتوى بالخبر للتسالم المـذكور يثبت التخيير فى الأخذ بأيهما شاء، و لم يفرقوا فى التخيير فى ذلك بين موافقة أحدهما للاحتياط المطلق دون الأخر أو عدمها.

و ان شـئت قلت كما أفيد: لا مجال لإنكار شـمول إطلاقات أدلة التقليد للمتعارضين اقتضاء و الا لم يبق تحت إطلاقاتها الا أفراد نادرة لا ـ ينبغى ان تكون هـذه الإطلاقـات مسوقـة لهـا، فيكون شـمول إطلاقات أدلـة التقليـد لهما نظير إطلاق أدلـة حجيـة خبر الواحـد، فان

الخبرین المتعارضین مشمولان فی حد أنفسهما لأدلة حجیة الخبر اقتضاء لا فعلا و لکن یرفع تعارضهما المانع عن فعلیة الشمول بالأخبار العلاجیة فکذلک هنا إطلاق أدلة حجیة الفتوی یشمل الفتوایین المتعارضتین اقتضاء و بضمیمة الإجماع و التسالم علی التخییر یحکم بالحجة الفعلیة لهما علی نحو التخییر.

الجهة الثانیة حکم التبعیض فی المسائل فی الأخذ بأیهما شاء

لا یخفی انه عند عدم العلم بمخالفة المجتهدین فی الفتوی یجوز للمقلد التبعیض فی المسائل بأن یقلد أحدهما فی مسئلة و الأخر فی مسئلة اخری فیستند فی مسئلة بفتوی مجتهد، و فی أخری بفتوی مجتهد أخر، بل یجوز التبعیض فی التقلید فی اجزاء عمل واحد، و شرائطه- بأن یقلد أحدهما فی عدم وجوب السورة فی الصلاة مثلا، و یقلد الأخر فی الاکتفاء بالتسبیحات الأربعة مرة واحدة- و هکذا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۲

....

و السر فی ذلک هو ان فتوی کلا المجتهدین حجة معتبرة فله ان یستند فی اعماله إلی أیهما شاء.

و اما عند العلم بمخالفتهما فی الفتوی تفصیلا، أو إجمالا- فیما یعم به البلوی فبعد ما عرفت شمول إطلاق دلیل التخییر للفتویین المتعارضتین فان کان التبعیض فی المسائل فی أول الأمر بمعنی انه بعد ما کان مخیرا فی تقلید أیهما شاء فقلد أحدهما فی باب العبادات و فی عرضه قلد الأخر فی باب المعاملات فالظاهر انه لا مانع منه إذا المفروض حجیة رأیهما له فی عرض واحد و اما إذا کان التبعیض بعد الأخذ بفتوی أحدهما فی العبادات مثلا و العمل بها و لم تکن المعاملات عند ذلک محل ابتلائه، ثم صارت محل ابتلائه فربما یشکل التبعیض فی مثل ذلک بتوهم ان جواز التبعیض فیه مبنی علی کون التخییر استمراریا- و هو فی حیز المنع- لأنه وظیفة من لیس له حجة و من کان متحیرا فبعد الأخذ بفتوی أحدهما خرج عن التحیر فلا- معنی لدعوی التخییر الاستمراری، و لا- مجال لاستصحاب التخییر أیضا لانتفاء موضوعه.

و بالجملة کما عن شیخنا العلامة الأنصاری (قدس) موضوع التخییر فی الخبرین المتعارضین هو المتحیر و لا تحیر بعد اختیار أحد الخبرین فلا استصحاب لارتفاع موضوعه.

و لکن فیه: ان مقتضی القاعدة بعد شمول إطلاق دلیل التخییر لصورة العلم بالمخالفة هو جواز التبعیض فی الفرض لان موضوع التخییر هو من قامت عنده الخبران أو الفتویان المتعارضتان و هو بعد الاستناد بأحدهما باق.

و بالجملة مقتضی إطلاق دلیل التخییر من حیث الزمان استمراریة التخییر فإنه کما یقتضی ثبوت التخییر فی الزمان الأول یقتضی التخییر فی الزمان الثانی بلا فرق بین الزمانین.

و لقد أجاد المحقق الخراسانی (قدس) حیث قال: «ان قضیة الاستصحاب

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۳

....

لو لم نقل بأنه قضیة الإطلاقات أیضا کون التخییر استمراریا.

و توهم ان المتحیر کان محکوما بالتخییر، و لا تحیر له بعد الاختیار، فلا یکون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار لاختلاف الموضوع فیهما فاسد فان التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله و بمعنی أخر لم یقع فی خطاب موضوعا للتخییر أصلا کما لا یخفی «۱».

و قال العلامة المشكينى (ره) فى التعليقة بأنه لو كان المراد من المتحير هو من قام عنده المتعارضان فهو محفوظ، و ان كان المراد المتحير فى الحكم الواقعى ففيه:

أولا: منع كونه موضوعا فى أدلة التخيير.

و ثانيا: انه باق بعد الاختيار أيضا و ان كان المتحير فى الوظيفة الظاهرية ففيه.

أولا: منع كونه موضوعا.

و ثانيا: منع كونه قادحا فى الاستصحاب بعد كون مبناه على العرف لأعلى لسان الدليل، و لأعلى الدقة و انما يقدح فى الإطلاق.

و ثالثا: انه موجود بالنسبة إلى الواقعة البعدية كما لا يخفى» «۲».

و اما التبعيض فى مسئلة واحدة أو فى مسئلتين مرتبطتين فاذا استلزم بطلان عمله فى نظر كلا المجتهدين فلا يجوز ذلك كما إذا أفتى أحدهما بوجوب السورة فى الصلاة و كفاية التسبيحات الأربع مرة واحدة فى الركعتين الأخيرتين و افتى الأخر بعكس ذلك فأفتى بعدم وجوب السورة و اعتبار التسبيحات ثلاث مرات فصلى المقلد بلا سورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة من التسبيحات فهذه الصلاة باطلة فى نظر كلا المجتهدين.

و بالجملة كما أفيد: «لا يتمكن من التبعيض فى التقليد بالنسبة إلى مركب واحد بان يقلد أحدهما فى بعض اجزائه أو شرائطه و يقلد الأخر فى بعض أخر كما فى

---

(۱) كفاية الأصول و هامشها ج ۲/ ۳۹۷

(۲) كفاية الأصول و هامشها ج ۲/ ۳۹۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۱۹۴

....

المثال المفروض.

و الوجه فى ذلك ان صحة كل جزء من الاجزاء الارتباطية مقيدة بما إذا اتى بالجزء الأخر صحيحا فمع بطلان جزء من الاجزاء الارتباطية تبطل الاجزاء بأسرها.

و ان شئت قلت كما أفيد: ان صحة الارتباطية ارتباطية فاذا اتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة فى التسبيحات الأربع و احتمل بعد ذلك بطلان ما اتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين فى عدم إتيانه بالسورة كما خالف الأخر فى اكتفائه بالمرة الواحدة فى التسبيحات فلا محالة يشك فى صحة صلاته و فسادها فلا مناص من ان يحرز صحتها و يستند فى عدم إعادتها إلى الحجة المعتبرة لان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة و بقاء ذمته مشتغلة بالمأموربه، و لا مجتهد يفتى بصحتها لبطلانها عند كليهما و ان كان مختلفين فى مستند الحكم بالبطلان لاستناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمدا و يراه الأخر مستندا الى تركه التسبيحات ثلاثا و مع بطلانها عند كلا المجتهدين و عدم افتائهما بصحة الصلاة لا بد للمكلف من إعادتها و هو معنى بطلانها» «۱».

الجهة الثالثة فى انه على القول بالتخيير فى المتساويين فى الفضيلة إذا كان لأحدهما مزية هل يتعين الأخذ بفتواه أم لا؟

قد تقدم عدم وجوب تقليد الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة فى الفتوى بينه و بين غير الأعلم بل يجوز عند ذلك تقليد أيهما شاء فما ظنك فى صورة تساويهما فى الفضيلة.

و السر فى ذلك هو ان بناء العقلاء غير المردوع عنه على مراجعة أحد المجتهدين

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۰۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۵

....

المتساویین فی الفضیلة و لا یقدمون أحدهما علی الأخر بمجرد کونه أورع بعد اشتمال کل منهما علی ما هو الملاک فی رجوع الجاهل الی العالم عندهم بل مقتضی الأدلة اللفظیة من الآیات و الاخبار ذلک و لا موجب لتقییدها بالاورعیة.

و اما مع العلم بمخالفتهما فی الفتوی فاختلفت فتوی الماتن (قدس) فی ذلک فأفتی فی ذیل المسئلة الثالثة عشر باختیار الأورع، و قال هنا: ان الاولی بل الأحوط اختیاره.

و قد تقدم ان ما یستدل لترجیح الأورعیة أمران:

أحدهما: مقبولة عمر بن حنظلة و غیرها من الروایات المشتملة علی الترجیح بالاورعیة فی باب القضاء بدعوی دلالتها علی ان اللازم عند المعارضة هو الأخذ بما یقوله أورعهما.

و الثانی: الإجماع علی انه عند دوران الأمر فی الحجة بین التعیین و التخییر یجب الأخذ بما یحتمل تعینه للقطع بحجیته و الشک فی الحجیة مساوق للقطع بعدمها فاذا کان أحدهما أورع فحیث یحتمل تعیین الأخذ بفتواه فیجب الأخذ به.

و لکن نوقش الاستدلال بالمقبولة و غیرها بأنها واردة فی مورد القضاء و المرجح فی باب القضاء لا یلزم ان یکون مرجحا فی باب التقلید، و التسریة نحو قیاس بل قیاس نفسه کما نوقش الاستدلال بالإجماع بعدم ثبوته.

و فیه انه یدفع الأول بما یدعی ان کل ما ثبت فی باب القضاء یثبت فی باب الفتوی فتدبر.

و یدفع الثانی بثبوت الإجماع فی کل ما دار الامر بین التعیین و التخییر بل العقل یحکم بذلک.

فاذا کلما شککنا فی مدخلیة شیء فی الحجیة فلا بد من دخالته فیها.

و لکن الذی یسهل الخطب أن الأورعیة لیست کذلک لأنه لا مدخلیة لها فی حجیة الفتوی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۶

....

نعم الأورعیة إذا کانت من حیث الفتوی فلا بد من الحکم به فالأقوی التفصیل بین الأورعیة حیث الفتوی و بین الأورعیة فی مقام العمل.

الا ان یقال ان الأورعیة فی مقام العمل غالبا ملازم للاورعیة فی مقام الفتوی فالأحوط الأخذ بما هو الأورع مطلقا و اللّه العالم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۷

[مسئلة ۳۴- إذا قلد من یقول بحرمة العدول حتی إلی الأعلم]

اشارة

مسئلة ۳۴- إذا قلد من یقول بحرمة العدول حتی إلی الأعلم ثم وجد اعلم من ذلک المجتهد فالأحوط (۱) العدول الی ذلک الأعلم، و ان قال الأول بعدم جوازه.

(۱) بل الأقوی مع العلم بمخالفتهما فی الفتوی ان کانت فتوی الأعلم وجوب العدول، و ان کانت فتواه حرمة العدول فلا یجوز له العدول.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۸

حکم من أفتی بحرمة العدول ثم وجد من هو اعلم منه

أقول: تقدم منا شقص من الکلام حول مسئلة العدول ذیل مسئلتی العاشرة و الحادیة عشر فلاحظ.

ربما یستظهر من المتن انه بصدد بیان ان المکلف إذا قلد مجتهدا یفتی بحرمة العدول مطلقا حتی إلی الأعلم فی نفس مسئلة حرمة العدول، و تصویره علی مبنی الماتن (قدس) فی معنی التقلید واضح حیث انه یری ان التقلید عبارة عن الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین، و ان لم یعمل بعد فالالتزام بالعمل بما فیه یکفی عنه فی تحقق التقلید فالمعنی ان من قلد و التزم بالعمل بفتاوی مجتهد یری حرمة العدول مطلقا فهو مقلد إیاه فی نفس المسئلة.

و لکن الظاهر انه (قدس) بصدد بیان انه إذا کان مجتهد یفتی بحرمة العدول و لم یکن فیه تعرض للتقلید فی نفس مسئلة حرمة العدول فالمکلف حیث کان وظیفته تقلید المجتهد الجامع للشرائط فکما یجب تقلیده فی سائر اعماله و شئونه فکذلک فی نفس مسئلة حرمة العدول، و معنی تقلیده فیها هو عدم جواز العدول عنه الی غیره ما دام یکون المجتهد واجدا للشرائط فاعتبار فتاویه و من جملتها- فتواه بحرمة العدول- رهین حجیة فتواه.

و حیث ان الماتن (قدس) لم یفتی بلزوم تقلیده الأعلم بل احتاط فیه و لا فرق فی ذلک عنده حدوثا و بقاءا فبعد مضی برهة من الزمان من تقلید المجتهد الکذائی إذا وجد من هو اعلم منه فحیث ان وظیفته تقلید الأعلم و لو استدامة فیحتاط بالمراجعة إلی الأعلم لعدم حجیة فتوی الأول عند وجدان الأعلم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۱۹۹

....

و اما علی ما استظهرناه من لزوم تقلید الأعلم فی صورة العلم بالمخالفة فیجب علیه العدول إلی الأعلم.

و السر فی ذلک کما أشرنا غیر مرة هو استقلال عقل العامی فی کل ما دار الأمر عنده بین التعیین و التخییر فی مقام الاحتجاج بالأخذ بالتعیین فهذا الارتکاز منه یدعوه الی لزوم دق باب الأعلم و العمل بفتیاه فما دام یری العامی لزوم تقلید الأعلم ابتداء و استدامة یجب علیه العدول فی المفروض، فکما لا یجوز تقلید غیر الأعلم القائل بحرمة العدول ابتداء فکذلک لا یجوز البقاء علیه عند وجدان من هو اعلم منه.

نعم لو تردد العامی فی لزوم تقلید الأعلم بقاءا- بان احتمل تعین البقاء- بحیث احتمل الفرق بین تقلید الأعلم ابتداء و العدول الیه من غیر الأعلم فیدور الأمر عنده بین تعینین لأنه فی المفروض کما یحتمل تعین الرجوع الی الأعلم یحتمل تعین البقاء علی المجتهد الأول فالواجب علیه الاستناد الی کلا المجتهدین مع موافقتهما فی الفتوی و العمل بأحوط القولین مع مخالفتهما فیها لاستقلال عقله بان فی الاحتیاط أمنا من العقاب علی کل حال.

فتحصل ان الأقوی هو العدول إلی الأعلم مع العلم بالمخالفة و لکن المتردد لا مناص له الا الأخذ بأحوط القولین.

هذا إذا کانت فتوی الأعلم وجوب العدول.

و اما إذا کانت فتواه عدم جواز العدول فلا یجوز العدول من الأول بل یجب علی العامی البقاء علی تقلیده بمقتضی فتوی الأعلم و لا بد من مراعاتها سعهٔ و ضیقا فقد یعتبر الأعلم فی حرمهٔ العدول: العمل بالفتوی، و قد یعتبر فیها التعلم، و قد یکتفی فیها مجرد الالتزام، فالعبرهٔ بفتواه سعهٔ و ضیقا لا بفتوی غیر الأعلم.

هذا ما یقتضیه الاعتبار فی المسئلهٔ، و اما ما أفاده العلامهٔ الحکیم (قدس) فغیر ظاهر کما ان تشقیقه للمسئلهٔ صورتین کأنه لا یثمر ثمرهٔ و لا یغنی من جوع فلاحظ «۱»

---

(۱) مستمسک العروهٔ الوثقی ج ۱/ ۶۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۱

[مسئلهٔ ۳۵- إذا قلد شخصا بتخیل انه زید فبان عمرا]

اشارهٔ

مسئلهٔ ۳۵- إذا قلد شخصا بتخیل انه زید فبان عمرا، فان کانا متساویین فی الفضیلهٔ، و لم یکن علی وجه التقید صح (۱) و الا فمشکل.

---

(۱) فی صورهٔ عدم العلم بالمخالفهٔ و لو إجمالا، و ان کان علی وجه التقیید، بل یصح فی صورهٔ العلم بالمخالفهٔ، و لکن إذا کان عمله مطابقا لأحوط القولین، أو تبین کون المبان اعلم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۲

حکم من قلد شخصا ثم تبین خلافه

أقول: اختلف انظار الأصحاب فی المسئلهٔ فمنهم من یری صحهٔ التقلید و ان کان علی وجه التقیید، و منهم من فصل بین صورتی التقیید و عدمه فیری انه فی صورهٔ التقیید کمن لم یقلد، و بعضهم کالماتن (قدس) أشکل فی صورهٔ التقیید، و منهم من یری عدم الإشکال فی عمله إذا ظهر اعلمیهٔ عمرو مطلقا و ان کان علی وجه التقیید.

و یظهر من العلامهٔ الحکیم (قدس) الإشکال فی فرض التقیید ان کان التقلید هو العمل و قد کان المجتهدان متفقین فی الفتوی نعم مع الاختلاف فیها، أو القول بان التقلید هو الالتزام یکون الفرض ظاهرا «۱».

و لعل وجه الاشکال کما أفید هو ان العمل عند ذلک یکون مطابقا لفتوی کلیهما و لا اثر للتقیید فی حقیقهٔ التقلید علی هذا المبنی فیکون تقلید عمرو بعینه تقلیدا لزید.

و لکنه: یندفع بان التقلید علی المبنی لیس مجرد العمل بل العمل عن استناد الی فتوی المجتهد و الاستناد فعل اختیاری قائم بالنفس فان کان للتقلید أثر فی المقام فلا فرق فیه بین ان یکون التقلید هو العمل، أو الالتزام و بین ان یتفقا فی الفتوی أو یختلفا فیها و ان لم یکن له اثر- کما هو الصحیح- فکذلک علی جمیع التقادیر اه «۲».

---

(۱) مستمسک العروهٔ الوثقی ج/ ۴۶

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۳

....

و لیعلم ان معنی تقلید شخص علی نحو التقیید معناه انه لا یرید کما فی المثال الا تقلید زید بخصوصه و لا یقصد تقلید عمرو بوجه، کما ان معنی تقلیده علی نحو الداعی هو انه إذا کان بحیث لو علم ان من قلده عمرو کان یقلده أیضا و لکن تخیل انه زید.

و لا یخفی ان تحقق العناوین علی ضربین فتارة لا یکاد یتحقق العنوان و المأمور به فی الخارج الا بقصده فلو قصد الخلاف یکون مخلا بتحقق العنوان کعنوان الأدائیة و القضائیة فمن صلی أداء بتخیل دخول الوقت بحیث لو کان عالما بعدم دخول الوقت لما صلاها أو صلاها قضا فاذا انکشف وقوع الصلاة قبل الوقت بطلت صلاته لان المیز بین الصلاتین- الأدائیة و القضائیة- بالقصد فما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع.

و اخری لا یکون قصد الخلاف مخلا بتحقق المأمور به کما إذا صلی صلاة الظهر فی ساعة معینة من یوم بقید انه یوم الجمعة بحیث لو لم یکن یوم الجمعة لم یصلی فی تلک الساعة فلا یوجب انکشاف الخلاف بطلان الصلاة إذا لا یعتبر فی حد المأمور به سوی تحقق عنوان الظهر مستندا الیه تعالی، المفروض تحققه.

و التقلید من قبیل الثانی لأن تحقق عنوان التقلید هو الاستناد الی فتوی المجتهد فی مقام العمل و اما قصد انه زید فلا دخل له فی تحققه انما هو فی أمر خارج عن ذلک.

ففی صورة تساوی زید و عمرو فی الفضیلة حیث تکون فتوی کل منهما حجة فی حقه فبأیهما استند فی مقام العمل یکفی فی تحقق عنوان التقلید فیکون التقیید فی أمر خارج عن تحقق العنوان.

نعم إذا کان تقلیده عمرو بتخیل انه زید مع العلم باعلمیة زید و العلم بمخالفتهما من حیث الفتوی تفصیلا أو إجمالا فلا یکون تقلیده صحیحا و ان کان بنحو الداعی لعدم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۴

....

حجیة قول عمرو فی هذا الحال و یکون کمن لم یقلد.

فالحقیق: التفصیل بین کون زید اعلم من عمرو مع بمخالفتهما من حیث الفتوی تفصیلا أو إجمالا و بین تساویه معه فی الفضیلة ففی صورة الثانی یصح و ان کان علی وجه التقیید و لا یصح فی الصورة الاولی و ان کان علی وجه الداعی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۵

[مسئلة ۳۶- فتوی المجتهد یعلم بأمور]

اشارة

مسئلة ۳۶- فتوی المجتهد یعلم (۱) بأمور (۲) الأول ان یسمع منه شفاها الثانی ان یخبر بها عدلان. الثالث إخبار عدل واحد بل یکفی إخبار شخص موثق یوجب قوله الاطمئنان (۳) و ان لم یکن عادلا الرابع الوجدان فی رسالته (۴) و لا بد و ان تکون مأمونة من الغلط.

---

(۱) ای یثبت

(۲) و من طرق ثبوتها العلم، أو الاطمئنان الحاصل من إخبار جماعة و ان لم يكونوا عدولا، و لا ثقاة، أو غيره.

(۳) بل تثبت و ان لم يوجب إخبار الثقة الاطمئنان كما انه تثبت بالاطمينان و ان لم يكن حاصلا من إخبار الثقة.

(۴) المؤلفة من شخص نفسه، أو غيره لكن لاحظها المجتهد و أمضاها أو كان المؤلف ثقة مأمونا و ان لم يلاحظها المجتهد و لم يمضها.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۰۶

طرق إثبات الفتوى

اشارة

أقول: ذكر (قدس) طرقا لإثبات فتوى المجتهد، و ينبغى ان يضاف إليها طريقا خامسا، و هو الاطمئنان الحاصل بالشياع بين أنديه المتشرعين و غيره.

و كيف كان:

ثبوت الفتوى بالسماع من المجتهد

اما ثبوت الفتوى بالسماع من المجتهد شفاها فواضح لتطابق بناء العقلاء و الآيات، و الأخبار على ذلك بداهة ان بنائهم على ان الطبيب مثلا إذا قال شيئا فى علاج مريض لا يسئل عن الدليل على ان ما أخبر به مطابق لتشخيصه و نظره أم لا.

و بالجملة بعد حجية قول الخبير لا يتوقفون فى العمل بما يسمعون منه فى حكاية ما يخبر به عما يعتقد به.

و كذا قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ان كان من أدلة المقام يدل على حجية قول أهل الذكر و كذا غيره من الآيات.

و كذا الأخبار الواردة فى الإرجاع إلى روات الأحاديث و فقهائهم، و الأخبار الواردة فى الارجاعات الخاصة مثل الإرجاع إلى زرارة، و يونس بن عبد الرحمن، و زكريا بن أدم و نظرائهم فإنها تدل بوضوح على حجية الأجوبة الصادرة منهم.

و لا يخفى ان كلام الفقيه المسموع منه حجة بظواهر كلامه و ان لم يفد الظن الشخصى بمراده فضلا عن الوثوق و الاطمئنان به بل يكون ظاهر مقاله حجة و لو مع

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۰۷

....

الشك فى المراد بل يمكن القول بحجيته و لو مع الظن غير المعتبر بخلافه.

و السر فى ذلك كله هو حجية الظواهر مطلقا- ظن فعلا بالمراد أم لم يظن- ظن بالخلاف بالظن غير المعتبر أم لا.

ثبوت الفتوى بإخبار العدلين

و اما ثبوت الفتوى بإخبار العدلين فلما تقدم مفصلا من عموم حجية البينة فى جميع أبواب الفقه إلا فى موارد خاصة لم تتجاوز عن عدد رءوس الأصابع كما فى موارد الشهادة بالزنا و اللواط فاعتبر شهادة أربع رجال عدول، و الشهادة على الميت فاعتبر ضم اليمين

بالبینة الی غیر ذلک و ما نحن فیه لم یکن من موارد المستثناة و هو واضح.

ثبوت الفتوی بإخبار العدل الواحد

و اما ثبوته بإخبار العدل الواحد فان قلنا بثبوت الموضوعات کالأحکام بإخبار العدل الواحد فواضح، و اما علی المختار من عدم ثبوتها بإخباره فیمکن إثبات الفتوی به و ذلک لان الإخبار عن الفتوی إخبار عما هو من شئون الأحکام الشرعیة لأنه فی الحقیقة إخبار عن قول الامام علیه السّلام مع الواسطة، و لا فرق فی ذلک بین ان یتضمن نقل قول المعصوم علیه السّلام ابتداء و بین ان یتضمن نقل الفتوی التی هی الإخبار عن قوله علیه السّلام لان ما دل علی حجیة إخبار العدل عن الامام علیه السّلام غیر قاصر الشمول للإخبار عنهم مع الواسطة.

و بالجملة الإخبار عن الفتوی داخل فی عنوان الإخبار عن الحکم حیث لا فرق فیه بین ان یکون إخبارا عن الحکم الواقعی کما هو شأن الإخبار عن المعصومین علیهم السّلام أو عن الحکم الظاهری المستنبط من الأدلة فتشمله أدلة حجیة خبر العادل.

و مقتضی أدلة حجیة خبر الواحد عدم اعتبار العدالة فی المخبر بل یکفی الوثاقة فخبر الثقة حجة و ان لم یکن المخبر به عادلا بل و ان لم یوجب إخباره الظن الفعلی فضلا عن الاطمئنان لما تقرر فی محله ان حجیة خبر الثقة بلحاظ افادته الظن النوعی فتقیید الماتن (قدس) اعتبار خبر الثقة بما إذا أوجب الاطمئنان غیر وجیه الا ان یراد

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۸

....

بالاطمینان الاطمئنان النوعی فیکون تقیید اعتبار إخبار الموثق بإیجاب قوله الاطمئنان تفسیرا للموثق.

و بالجملة أدلة حجیة خبر الواحد تدل علی حجیة خبر الثقة المفید للظن و الاطمئنان نوعا أفاد الظن الشخصی فضلا عن الوثوق أم لا فیثبت فتوی المجتهد بإخبار الثقة مطلقا.

نعم قد تثبت الفتوی بالاطمینان إذا لم یکن من جهة خبر الثقة کما إذا حصل من الشیاع أو غیره.

ثبوت الفتوی بالوجدان فی الرسالة

و اما ثبوت الفتوی بالوجدان فی الرسالة فنقول الرسالة ان کانت بخط المجتهد فیکون وزانه وزان السماع منه شفاها بل اثبت منه کما لا یخفی.

و کذا إذا جمع الرسالة غیره و لکن المجتهد لاحظها و أمضاها.

و السر فی ذلک هو عدم الفرق فی إخبار الفقیه عما یعتقده و تعلق به رأیه بین ان یتلفظ به، أو یصدق ما یخبر به، أو یکتب به، أو یصدق ما یکتب به و ذلک واضح و کذا إذا جمع الثقة فتاوی المجتهد و دوّنها فی موضع لأنه من باب إخبار الثقة و قد تقدم حجیة إخبار الثقة و لا فرق فی حجیة إخباراته بین ان تکون باللفظ أو بالکتابة.

و بالجملة إذا لم تکن الرسالة بخطه و لا بإمضائه یکون من قبل إخبار العدل أو الثقة فلا بد و ان یکون الکاتب موثوقا به، أو یخبر ثقة فإن المکتوب موافق لفتوی المجتهد.

و عند ذلک یکون المکتوب حجة و ان لم یوجب الوثوق الشخصی لما تقدم من ان حجیة إخبار الثقة انما هی للظن النوعی لا الشخصی منه فإن الکتابة نوع من الخبر و المناط فی اعتبار خبر الثقة هو الظن النوعی.

هذا إذا لم یعلم باشتمالها علی الغلط غیر المغیر للمعنی و لو إجمالا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۰۹

....

و اما لو علم ذلک إجمالا- فإن کانت الأطراف غیر محصورة أو کان بعض أطرافها خارجا عن مورد الابتلاء- فلا- مانع من جریان الأصول و العمل بما فیها، و الا فلا یجوز العمل بما فی الرسالة ما لم ینحل العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی بمقدار من الغلط بحیث یکون الزائد عنه مشکوکا فیه من أول الأمر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۱

[مسئلة ۳۷- إذا قلد من لیس له أهلیة الفتوی ثم التفت]

اشارة

مسئلة ۳۷- إذا قلد من لیس له أهلیة الفتوی ثم التفت وجب علیه العدول، و حال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غیر المقلد (۱) و کذا إذا قلد غیر الأعلم وجب علی الأحوط (۲) العدول إلی الأعلم، و إذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلک غیره اعلم وجوب العدول الی الثانی علی الأحوط.

---

(۱) حسب ما علقناه فی المسئلة الخامسة و العشرین.

(۲) بل علی الأقوی فیها و فی الصورة التالیة حسب ما فصلنا فی المسئلة الثانیة عشر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۲

حکم صور العدول من مرجع الفتوی الی غیره

اشارة

أقول: ذکر (قدس) فی المسئلة صور ثلاث للعدول، و لا یخفی ان التقلید الأول فی الصورتین الأولیتین إما یکون علی طبق الموازین المقررة فی الشریعة- بأن علم، أو قامت البینة مثلا- علی أهلیته للفتوی، أو انه اعلم فانکشف عدم أهلیته لذلک أو انه غیر أعلم، أو لم یکن علی الموازین.

الصورة الأولی حکم تقلید من لم یکن أهلا للتقلید بعد انکشاف الخلاف

إذا قلد من لیس له أهلیة الفتوی فی برهة من الزمان ثم التفت الی عدم أهلیته لذلک یجب علیه العدول الی من یکون أهلا لذلک، و یکون حال اعماله السابقة حال عمل الجاهل غیر المقلد من غیر فرق بین کون تقلیده السابق علی الموازین المقررة أم لا.

و السر فی ذلک بعد وضوح بطلان تقلیده فی الصورتین لعدم وقوع التقلید موقعه نعم فرق بینهما من جهة انه فی صورة ما إذا کان تقلیده السابق علی الموازین کان تقلیده محکوما بالصحة ظاهرا و معذورا بخلاف ما إذا لم یکن علی طبق الموازین حیث یکون باطلا

ظاهرا و واقعا، و غیر معذور فحال اعماله السابقة حال عمل الجاهل القاصر فی الصورة الاولی، و حال الجاهل المقصر فی الصورة الثانیة، و قد تقدم حکم عمل الجاهل بقسمیه فیما تقدم فلاحظ.

و بالجملة لا یترتب اثر علی تقلیده السابق فی کلتا الصورتین و ان کان فی إحدیهما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۳

....

مستندا الی معذر شرعی دون الأخری.

و التعبیر بالعدول فی المتن بلحاظ الاستناد فی مقام العمل الذی رفع منه قصورا أو تقصیرا ضرورة أنه تحقق منه التقلید الا انه لم یقع محله.

فما فی المستمسک «من انه تقلید ابتدائی لا عدول» «۱» کأنه غیر وجیه کما ان ما فی التنقیح «من انه فی صورة عدم کون الاستناد الی معذر شرعی یکون من التقلید الابتدائی دون العدول» «۲» غیر مفید.

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما فی الدروس «من حمل ما فی المتن- فی کون اعماله السابقة حال عمل الجاهل غیر المقلد- علی ما إذا لم یکن تقلیده السابق علی الموازین الشرعیة، و الا فیدخل فی کبری مسئلة البحث عن اجزاء الحکم الظاهری إذا انکشف خلافه» «۳».

توضیح الضعف هو عدم دخول المفروض فی مسئلة اجزاء الحکم الظاهری عن الحکم الواقعی لأن ذلک فیما إذا کان العمل علی طبق ما یکون حجة فی نفسه بان کان عمله مثلا مطابقا لفتوی المجتهد الجامع لشرائط الفتوی و لکن کانت فتواه مخالفة للواقع فعند کشف الخلاف تجری مسئلة الاجزاء و عدمه و انی له؟! فی المفروض الذی لم یکن المقلد أهلا للفتوی فلم یقع تقلید العامی موقعه غایة الأمر کان معذورا فی تقلیده السابق إذا کان علی الموازین فیکون حاله حال الجاهل القاصر کما انه غیر معذور فیما لم یکن علی الموازین فیکون حاله حال الجاهل المقصر و بما ذکرنا یظهر ما فی التنقیح أیضا فإنه و ان نفی أولا کون المفروض من کبری مسئلة الاجزاء «۴» الا ان مآل کلامه الی کونه منها فلاحظ و تدبر.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۶

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۱۷

(۳) الدروس ج ۱/ ۱۸۳

(۴) التنقیح ج ۱/ ۳۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۴

الصورة الثانیة حکم تقلید من لم یکن اعلم فانکشف الخلاف

إذا قلد غیر الأعلم فانکشف الخلاف فقال (قدس) فی المتن الأحوط العدول إلی الأعلم، و نقول ان تقلیده السابق ان کان علی طبق الموازین المقررة أولا، فإن قلنا باشتراط تقلید الأعلم- اما فتوی أو احتیاطا- فیکون وزان هذه الصورة وزان الصورة المتقدمة لأن غیر الأعلم حسب الفرض لیس واجدا لصحة التقلید. فمن احتاط فی مسئلة تقلید الأعلم کالماتن لا بد و ان یحتاط بالعدول إلی الأعلم، و من افتی بلزوم تقلیده یفتی بلزوم العدول، و حیث قلنا باللزوم عند المخالفة فی الفتوی فنقول بوجوب العدول عند العلم بالمخالفة.

و اما اعماله السابقة فتختلف حسب المشارب فی تقلید الأعلم فعلی المختار یعید الأعمال السابقة المعلوم مخالفتها للأعلم و اما غیرها

فلا يجب.

و اما على اشتراط تقليد الأعلم فتوى و احتياطا فيعيد اعماله السابقة لذلک.

الصورة الثالثة حكم من قلد الأعلم ثم صار غيره اعلم منه

إذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلک غيره اعلم منه فاحتاط الماتن (قدس) بلزوم العدول الى الثانى على مبناه فى تقليد الأعلم، و على المختار فى ذلک يجب العدول عند العلم بالمخالفة فى الفتوى بينه و بين من صار اعلم.

و اما اعماله السابقة فصحيح نعم يجرى فيها حديث الاجزاء و عدمه فى المسائل التى تخالفها فتوى من صار اعلم من حيث كشف الخلاف الظنى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱۵

[مسئلة ۳۸- ان كان الأعلم منحصرا فى شخصين و لم يمكن التعيين]

اشارة

مسئلة ۳۸- ان كان الأعلم منحصرا فى شخصين و لم يمكن التعيين (۱). فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط (۲) و الا كان مخيرا بينهما

---

(۱) و لم يظن، أو لم يحتمل اعلمية أحدهما المعين و الا يتعين الأخذ به

(۲) بل هو الأقوى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۱۶

حكم انحصار الأعلم فى شخصين

أقول: مقتضى القاعدة على المختار- من لزوم تقليد الأعلم فى صورة العلم بالمخالفة بين الأعلم و غيره تفصيلا، أو إجمالا- هى انه كما يجب تقليد الأعلم ان كان معلوما شخصا، فكذلك عند تردده بين شخصين مثلا، و لم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط فلا بد من الأخذ بأحوط القولين قضاءا للعلم الإجمالى، و ان لم يتمكن منه اما لدوران الأمر بين المحذورين- بان كانت فتوى أحدهما وجوب شيء و فتوى الأخر حرمته- أو لعدم سعة الوقت للجمع بينهما- كما إذا أفتى أحدهما بوجوب قصر الصلاة و الأخر بوجوب إتمامها و لم يسع الوقت لهما- فلا مناص من التخيير حينئذ إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الأخر للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردد بين شخصين من غير ترجيح لأحدهما على الأخر فإن كان هناك مرجح لأحدهما للظن باعلميته دون الأخر فالمتعين فى حقه الأخذ بفتوى من يظن باعلميته.

هذا ما تقتضيه القاعدة.

و لكن قال سيد مشايخنا (قدس): «ان ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامى من دون فرق بين ان يتردد الأعلم- بين اثنين أو عشرة مثلا- و بين غيره من الفروض، و لا تبعد دعوى السيرة على ذلک لندرة تساوى المجتهدين و غلبة حصول التفاوت بينهم و لو يسيرا و شيوع الجهل بالأفضل و فقد أهل الخبرة فى أكثر البلاد و كون بنائهم على الاحتياط فى مثل ذلک بعيد

جدا» «۱».

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۷

....

و لکن نـاقش بعض الأساطین دام ظله فیما أفاده بأن الإجماع التعبـدی خصوصا فی صورة العلم بالمخالفـة و الأعلمیـة ممنوع، و هکـذا السیرة، إذ المورد من الموارد النادرة التی لا یمکن تحصیل السیرة فیها إذا الغالب هو التمکن من تعیین الأعلم و لو بالأمارات الشرعیة، کما علیه عمل الأصحاب فی عصرنا و ما سبقه من الأعصار «۱».

قلت: و الإنصاف ان الاعتبار یساعد ما ذهب الیه دام ظله و اللّه العالم.

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۸۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۱۹

[مسئلة ۳۹- إذا شک فی موت المجتهد، أو فی تبدل رأیه]

اشارة

مسئلة ۳۹- إذا شک فی موت المجتهد، أو فی تبدل رأیه أو عروض ما یوجب عدم جواز تقلیده یجوز له البقاء الی ان یتبین الحال.

مسئلة ۴۰- إذا علم انه کـان فی عباداته بلا تقلیـد مـدة من الزمان و لم یعلم مقـداره، فان علم بکیفیتها و موافقتها للواقع (۱)، أو لفتوی المجتهـد الذی یکون مکلفا بالرجوع الیه (۲)، فهو، و الا فیقضـی المقـدار الـذی یعلم معه البراءة علی الأحوط و ان کان لا یبعد جواز الاکتفاء بالقدر المتیقن.

(۱) و کذا فی صورة احتمال مطابقة الواقع، أو ما بحکمه مع تمشی قصد القربة لعدم إحراز عنوان الفوت حینئذ فیکون شکافی تکلیف زائـد و الأصـل عـدمه، نعم فی صورة العلم بالمخالفـة کـذلک إجمالا یتم ما افاده (قـدس) من الاکتفاء بالقـدر المتیقن، و الأحوط مع ذلک فی جمیع الصور الإتیان بمقدار یقطع بالبراءة.

(۲) فعلا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۰

حکم الشک فی موت المجتهد أو تبدل رأیه أو عروض ما یوجب عدم جواز تقلیده

أقول: المـدرک الوحید فی الفروع الثلاثة من المسـئلة التاسع و الثلاثین هو الاستصـحاب و لا یجب الفحص عما احتمل، لعدم وجوب الفحص فی الشبهات الموضوعیة.

حکم من علم انه کان فی عباداته بلا تقلید فی مده و لم یعلم مقدارها

اشارة

اما توضيح الحال فى مسئلة الأربعين فيستدعى البحث فى مقامين: الأول فى أصل وجوب القضاء على من كان حاله ذلك، و الثانى فى مقدار الواجب منه على تقدير وجوب القضاء.

المقام الأول فى حكم القضاء على من كان فى عباداته بلا تقليد

اشارة

إذا علم انه كان فى عباداته بلا تقليد فى مدة من الزمان و لم يعلم مقداره فله صور ثلاث. لأنه اما يعلم كيفية اعماله السابقة، أولا، و على الأول اما يعلم موافقة اعماله للواقع، أو لما هو فى حكمه، أو يعلم مخالفتها له كذلك.

الصورة الأولى حكم ما إذا علم موافقة اعماله السابقة للواقع أو ما بحكمه

اشارة

إذا علم ان إعماله السابقة موافقة للواقع أو ما بحكمه فلا يجب عليه الإعادة فى الوقت، أو القضاء خارجه و ذلك واضح لأنه اتى بالواجب الواقعى، أو ما بحكمه من دون نقص- حسب الفرض- و قد حصل منه قصد القربة، و لا موضوعية للتقليد،

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۲۱

....

و المدار تحصيل الأمن من تبعات التكليف الواقعى فإن طابق المأتى به للمأمور به الواقعى، أو ما بحكمه، فيكتفى به.

و بالجملة لا يعتبر فى صحة الإتيان سوى الإتيان بالعمل مضافا اليه تعالى و المفروض تحققه فلا تجب الإعادة، أو القضاء.

تبصرة فى المراد بما هو بحكم الواقع

اختلف المراد بما بحكم الواقع الذى يلاحظ مطابقة المأتى به إياه فقال بعض منهم أستاذنا العلامة البروجردى (قدس) هو فتوى المجتهد الذى كان مرجعا حين العمل، و قال بعض أخر منهم الماتن (قدس) هو فتوى المجتهد الذى يكون مكلفا بالرجوع اليه فعلا، و قال ثالث منهم أستاذنا العلامة الخمينى دام ظله هو فتوى اى واحد من الفتويين (فتوى من يكون مكلفا بالرجوع اليه حين العمل أو فعلا).

و لكل منهم و جهة هو موليها و قد تقدم شقص من الكلام حوله فيما تقدم فى ذيل مسئلة السادسة عشر و قد تقدم: ان المختار فى المسئلة على القول بالطريقية و عدم القول بالاجزاء هو كون المدار فى الحكم بصحة العمل و فساده انما هو مطابقة العمل لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الذى كان يجب تقليده فى زمان العمل- إذا كان مغايرا لفتوى من يجب تقليده فعلا- لسقوط فتواه عن الحجية بالموت أو بغيره من الأسباب فمع مطابقة عمله لما افتى به المجتهد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته كما انه يحكم ببطلانه إذا خالفه.

الصورة الثانیة حکم ما إذا علم مخالفة اعماله للواقع أو ما بحکمه

مقتضـی القاعـدة الأولویـة بعـد عدم مطابقة المأتی به لما هو المأمور به الواقعی أو ما بحکمه عدم الاجتزاء بما اتی به، فیلزم الإعادة لو علم بذلک فی الوقت و القضاء

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۲

....

لو التفت به بعـد الوقت کمـا هو الشـأن فی صورة تبـدل الاجتهـاد و العـدول عن الرأی فـإن القاعـدة الأولویـة فیهـا عـدم الأجزاء فیلزم الإعـادة، أو القضاء، و ان کان بین البابین فرق بلحاظ انه فی صورة العـدول حیث کانت اعماله السابقـة مسـتندة الی الحجـة غایـة الأمر انکشف خلافه فیمکن القول بالاجتزاء بما اتی به للإجماع و غیره- و ان لم یتم عندنا- بخلاف المفروض حیث انه لم تکن اعماله عن حجة فلا ینبغی الإشکال فی لزوم الإعادة أو القضاء.

و بالجملـة مقتضـی القاعـدة الأولیـة فی صورة عـدم مطابقة المأتی به للمأمور به و ان کان لزوم الإعادة أو القضاء الا انه ورد فی بعض المقامات ما یستفاد منه خلاف القاعدة لقول ابی جعفر علیه السّلام.

لا تعاد الصلاة الأمن خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة و الرکوع، و السجود «۱».

فقد دل علی انه إذا فات من المصلی غیر الخمسة المستثناة فلا یجب علیه إعادة الصـلاة، و مقتضـی إطلاقه شـموله للجاهل القاصر، و المقصـر غیر الملتفت فیشـمل المفروض، فمن لم یکن مقلـدا فی برهـة من الزمـان و کـانت صـلواته السالفـة علی خلاـف الواقع، أو ما بحکمه بالنسبة الی غیر الخمسة المستثناة فلا یجب علیه الإعادة، أو القضاء.

و لکن هذا علی خلاف مذاق المشهور حیث خصوا الحدیث بالناسی و الساهی و لکل من المذهبین و جهة هو مولیها و لعلنا نشیر الی ما هو المختار فی المحمل المناسب فارتقب.

الصورة الثالثة حکم ما إذا لم یعلم مخالفة اعماله السابقة للواقع أو ما بحکمه

یمکن فرض ذلک فیما إذا نسی صورة اعماله و لکن احتمل مطابقتها لأحدهما

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب القبلة ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۳

....

مقتضـی القاعـدة الأولیـة هو التفرقـة بین الإعـادة و القضـاء بلزوم الإعـادة فی الوقت و عـدم وجوب القضاء بناءا علی کون القضاء بأمر جدید و موضوعه الفوت و هو أمر وجودی- کما هو المختار- و سیجیء إن شاء اللّه بیانه فی محله.

و ذلک اما لزوم الإعادة فی الوقت فلقاعدة الاشـتغال للعلم باشـتغال ذمته بالصـلاة فلا بد من الخروج عن عهدة امتثاله لا محالة و حیث لم یحرز بعد فراغ ذمته عما اشغلت به فلا بد من إعادتها حتی یقطع بفراغ ذمته.

و اما عدم وجوب القضاء فلانهٔ حیث یحتمل مطابقهٔ اعماله للواقع أو ما بحکمه و لو من باب الصدفهٔ، و الاتفاق فلم یحرز عنوان الفوت الذی یکون امرا وجودیا الذی یعبر عنه- بالذهاب عن الکیس.

و بالجملهٔ حیث یحتمل ان یکون المأتی به فی الوقت مطابقا للمأمور به فلم یقطع بموضوع دلیل القضاء و هو فوت الفریضهٔ فی الوقت فلا یجب القضاء.

و استصحاب عدم إتیانه فی الوقت لا یثبت عنوان الفوت الذی یکون ملازما لعدم الإتیان لان الفوت عبارهٔ عن الذهاب، لا مجرد عدم الإتیان به فإثبات الفوت باستصحاب العدم مثبت.

هذا علی المختار من ان القضاء بأمر جدید و کان موضوعه عنوان وجودی و هو الفوت.

و اما لو قلنا بان القضاء بالأمر الأول و ان لزوم الإتیان بالعمل فی الوقت من باب تعدد المطلوب فیکفی فی وجوب القضاء استصحاب التکلیف.

أو قلنا بان الفوت أمر عدمی فیثبت باستصحاب عدم إتیان الواجب فی الوقت فیحرز موضوع دلیل القضاء، و ان قلنا بان القضاء بأمر جدید فیثبت أیضا وجوب القضاء.

کما انه إذا فرض الکلام فی غیر العبادات الموقتهٔ کالحج فیجب إتیانه.

هذا ما تقتضیه القاعدهٔ الأولیهٔ من حیث الإعادهٔ و القضاء علی المبنیین من کون وجوب القضاء بأمر جدید أو بالأمر الأول و ان عنوان الفوت أمر وجودی أو غیره

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۴

....

و لکن ربما یصحح الأعمال السابقهٔ بقاعدهٔ الفراغ کما عن المحقق النائینی (قدس) بدعوی ان القاعدهٔ تصحح الأعمال التی اتی بها، أو شک فی مطابقتها للمأمور به من غیر فرق بین کون منشأ الشک الغفلهٔ عن الجزء أو الشرط حین الشروع جهلا بوجوبها بحیث لو فرض مطابقهٔ المأتی به للمأمور به کان ذلک امرا اتفاقیا حصل بغیر اختیار المکلف و إرادته کما فی مفروض المقام، أو کان نسیانا للجزء أو الشرط بعد ما کان المکلف ملتفتا حین الشروع الی جمیع الاجزاء و الشرائط المحتملهٔ و کان بانیا علی الإتیان بالعبادهٔ حسبما هو المفروض فی الشریعهٔ.

و حاصل الوجه فی مختاره (قدس) هو إطلاق أخبار قاعدهٔ الفراغ و عدم اختصاصها بصورهٔ ما إذا کان ملتفتا حین العمل، و یری ان الاذکریهٔ الواردهٔ فی بعض أخبار القاعدهٔ- بأنه حین یتوضأ اذکر منه حین یشک- انما ذکرت حکمهٔ للتشریع لا علهٔ للحکم بالمضی حتی یدور الحکم مداره لیخرج صورهٔ الجهل بوجوب الاجزاء و الشرائط.

و لکن الإنصاف: عدم استفادهٔ الإطلاق من اخبار القاعدهٔ لظهورها فی کونها امضاء لما علیه العقلاء فی أعمالهم لا تأسیس قاعدهٔ تعبدیهٔ کما یرشد الیه قول الصادق علیه السلام:

فی خبر ابن بکیر: قال:

قلت له الرجل یشک بعد ما یتوضأ قال هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک «۱».

لأن فی التعلیل بالاذکریهٔ إشارهٔ إلی انه علیه السّلام لیس بصدد تأسیس قاعدهٔ تعبدیهٔ لیؤخذ بإطلاق مقاله بل بصدد إمضاء ما علیه العقلاء فی أعمالهم.

و کذا قوله علیه السّلام فی خبر محمد بن مسلم:

إذا شک الرجل بعد ما صلی فلم یدر ثلاثا صلی أم أربعا

(۱) الوسائل باب ۴۲ من أبواب الوضوء ح/ ۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۵

....

و کان یقینه حین انصرف انه کان قد أتم، لم یعد الصلاهٔ و کان حین انصرف أقرب الی الحق منه بعد ذلک «۱».

فاذا لا یصح الأخذ بالإطلاق بل اللازم الاقتصار علی موارد بناء العقلاء علی عدم الالتفات بالشک و هی ما إذا کان منشأ الشک طرو الغفلهٔ عن إتیان الجزء أو الشرط فی الحکم بعد الالتفات بذلک حین العمل. هذا أولا:

و ثانیا: ان ظاهر قوله علیه السّلام (حین یتوضأ إلخ) و قوله (حین انصرف أقرب الی الحق منه بعد ذلک) یعطی بأن الاذکریهٔ و الأقربیهٔ إلی الحق علهٔ لعدم وجوب الاعتناء بالشک بعد الفراغ، فیدور مدارها وجودا و عدما لا انها حکمهٔ فلا مجال للأخذ بالإطلاق و بما ذکرنا نقید إطلاق بعض اخبار المقام لو کان له إطلاق کخبر حسین بن ابی العلاء قال.

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال حوله من مکانه، و قال فی الوضوء تدیره فان نسیت حتی تقوم فی الصلاهٔ فلا أمرک أن تعید الصلاهٔ «۲».

و خبر محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال:

کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو «۳».

و خبره الأخر قال:

سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول کلما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه و لا اعادهٔ علیک «۴».

هذا إجمال المقال فی القاعدهٔ و تفصیله یطلب من غیر المقام.

(۱) الوسائل باب ۲۷ من أبواب الخلل فی الصلاهٔ ح/ ۳

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الوضوء ح/ ۳

(۳) الوسائل باب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ ح/ ۳

(۴) الوسائل باب ۴۲ من أبواب الوضوء ح/ ۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۶

المقام الثانی فی مقدار الواجب من القضاء علی تقدیر وجوبه

اشارهٔ

فلا بد من فرض البحث فیما إذا علم بالتکلیف المنجز فی زمان و شک فی مقداره من حیث دورانه بین الأقل و الأکثر و الا فإن رجع الشک إلی أصل ثبوت التکلیف فلا اشکال و لا خلاف فی ان القاعدهٔ تقتضی البراءهٔ.

و ذلک فیما إذا علم بأنه لم یأت بالصلاهٔ الصحیحهٔ طیلهٔ زمان تکلیفه الی الیوم و لکن لم یدرانه مضی من بلوغه شهر واحد أو شهران

فالشک فی مثله یرجع الی أصل توجه التکلیف فالزائد علی قضاء صلوات شهر واحد یکون مورد البراءة.

فمحط البحث ما إذا علم فی المفروض انه مضـی علیه شـهر و کان مکلفا فی تلک المدة بالصلاة و قد فاتت منه جملة من صلواتها، أو انه قد أتی بالصلاة فیها عن تقلید غیر صحیح مثلا و هی مرددة بین الأقل و الأکثر فهل الواجب وجوب قضاء الفوائت بمقدار یعلم معه بالبراءة أو یکفی الإتیان بمقدار یظن معه بالبراءة، أو لا یجب ذلک أیضا بل یجوز الاکتفاء بالمقدار المتیقن؟ وجوه بل أقوال.

نسب الأول إلی المحقق صاحب الحاشـیة، و الثانی إلی المشهور و ربما ینسب إلیهم ذلک إذا کان الإتیان بمقدار یعلم بالفراغ حرجیا، و الثالث الی ثلة من الفقهاء و هو الحق.

وجوب الإتیان بالقضاء بمقدار یعلم معه بالبراءة و دفعه

اشارة

یستدل للقول الأول بوجهین.

الوجه الأول:

ان مقتضـی القاعـدة فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الاسـتقلالیین و ان کانت البراءة عن وجوب الزائـد عن المقـدار المتیقن، الا انه محکوم باستصحاب عدم الإتیان بالفرائض المشکوک فواتها فی الوقت و مقتضی ذلک لزوم الإتیان بمقدار یقطع معه بفراغ الذمة.

و لکن فیه انه کما أشرنا إلیه أنفا ان القضاء بأمر جدید و موضوعه الفوت

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۷

....

و هو أمر وجودی، و لا یکاد یثبت ذلک بالاستصحاب إلا بالأصل المثبت.

الوجه الثانی:

ان مقتضـی القاعـدة فی الدوران و ان کانت البراءة عن الزائد الا ان ذلک فیما إذا تعلق الشک بثبوت تکلیف واقعی زائد علی المقدار المتیقن و اما إذا کان الشک فی وجوب تکلیف منجز واصل للمکلف زائدا علی القدر المتیقن کما فی المقام فهو مورد الاحتیاط.

و ذلک لان احتمال التکلیف المنجز منجز لأنه مساوق لاحتمال الضرر، و العقل مستقل بدفع الضرر المحتمل- بمعنی العقاب.

و بالجملة الشک فی المقام قـد تعلق بالتکلیف المنجز علی تقـدیر ثبوته لان التکلیف کما فی مورد الشـبهة قبل الفحص و مورد العلم الإجمـالی بین المتبـاینین لان المکلف عنـد ترکه للصـلاة، أو إتیانها بغیر الوجه الصـحیح یحصل له العلم بالفوات فیتنجز علیه التکلیف بالقضاء، فاذا شک بعد ذلک فی المقدار الزائد یکون شکه فی سقوط التکلیف المنجز و هو مورد الاشتغال و الاحتیاط.

و الحاصل ان من ترک الصـلوات و لم یأت بها حسب ما قرر فی الشـریعة فی یوم مثلا یعلم بفوت فرائض ذاک الیوم منه و لزم قضائها فإذا کرر منه ذلک فی أیام یعلم بفوت صلوات أیام منه و لزوم قضاء تلک الفوائت، فإذا شک بعد ذلک فی ان القضاء المنجز وجوبه علیه فی کـل یوم- بعلمه و التفـاته- هو المقـدار الأقل أو الأکثر فلا بـد و ان یحتاط لأن الزائـد المشـکوک فیه انما هو احتمال تکلیف منجز أخر و قد أشرنا ان احتماله مساوق لاحتمال العقاب نظیر الشبهة قبل الفحص.

و نوقش أولاـ ان بقـاء التکلیف علی صـفة التنجیز مشـروط بقـاء موضوعه و هو العلم فـاذا زال یزول التنجز لاـ محالـة کما فی الشـک

الساری و المفروض فی المقام زوال العلم و الشک فی المقدار فتجری البراءة عن المشکوک فیه «۱».

و بالجملة التنجز یدور مدار المنجز حدوثا بقاءا فیحدث بحدوثه کما انه یرتفع

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۹۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۸

....

بارتفاعه کما فی الشک الساری لزوال الیقین بالشک الساری و مع زواله یرتفع التنجز و لذا إذا علم بنجاسة شیء ثم شک فی مطابقة علمه و مخالفته للواقع جرت قاعدة الطهارة و لا تعامل معه معاملة النجاسة بوجه إذ لا منجز لها بقاءا.

ففی المقام و المثال المفروض و ان کان علم بوجوب فوات الصلوات فی الیوم الأول و لأجله تنجز علیه وجوب القضاء الا انه عند الشک و التردد بین الأقل و الأکثر لا علم له بما فاته من الصلوات و إذا زال العلم زال التنجز لا محالة.

و من ثمة حکموا بالبراءة فی رد الأکثر إذا استدان من زید مکررا و تردد فی انه عشرة دراهم أو عشرون مع العلم بتنجز وجوب رد الدین حین استدانته من الدائن و انما تردد بعد وجوبه و تنجز الأمر بالأداء.

و ثانیا: لو سلم و تم ما أفاده فی المثال فهو أخص من المدعی لاختصاصه فیما إذا کان التنجز سابقا علی زمان الشک و التردد و لا یجری فیما إذا کان فی زمان التنجز منجزا مع زمان الشک و التردد، کما إذا نام و حینما استیقظ شک فی ان نومه استمر یوما واحدا أو انه طال یومین فان وجوب القضاء لم یتنجز علیه الا فی زمان الشک و التردد.

و المقام من هذا القبیل لان المفروض انه اتی باعمال عبادی و غیر ملتفت بفسادها فی ظرف الإتیان بها و انما علم بالمخالفة بعد صدورها و فی الوقت نفسه یتنجز علیه وجوب القضاء مرددا بین الأقل و الأکثر.

و بالجملة العلم بوجوب القضاء انما حصل بعد العلم بالمخالفة بفتوی المجتهد فلیس التکلیف المحتمل مسبوقا بالعلم کی یجری فیه التوهم المزبور.

فتحصل عدم استقامة القول بلزوم الإتیان بالأکثر.

وجوب الاتیان بالقضاء بمقدار یظن معه بالبراءة و دفعه

و اما حدیث الاکتفاء بالمقدار المظنون المنسوب الی المشهور فلعله لم یرکن الی رکن وثیق لان المقام اما یکون داخلا فی الشک فی التکلیف کما أشرنا أو الشک

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۲۹

....

فی المکلف به، أو بما بحکمه کما استظهره المحقق صاحب الحاشیة.

و علی الأول لا یجب سوی القضاء بالمقدار المتیقن، و علی الثانی یجب القضاء بمقدار یقطع معه فراغ الذمة، فلا موجب للعمل بالظن بعد ما لم یثبت حجیته، و الظن غیر المعتبر لا ینجز الواقع مع فرض جریان البراءة کما انه لا یعذر عن مخالفته مع جریان قاعدة الاشتغال.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ربما ينسب الى المشهور من لزوم ذلك بعد حرجية الإتيان بمقدار يقطع بفراغ الذمة، لأنه إن بنينا على لزوم تحصيل الفراغ اليقينى و عدم جواز الرجوع الى البراءة فالواجب عند استلزام ذلك الحرج الشخصى لزوم الاكتفاء بما لا يكون حرجيا لا الاكتفاء بالظن فلا عبرة بالظن على هذا التقدير أيضا فتدبر.

و قد يوجه مقال المشهور بان المقام و ان كان من موارد جريان البراءة فى نفسها الا انه حيث يكون اجراء البراءة عن الزائد يستلزم كثيرا ما وقوع المكلف فى خلاف الواقع فالتزموا بالاشتغال و كم له من نظير، و قد صرحوا بذلك فى موارد.

مثل ما إذا شك فى الاستطاعة، أو فى بلوغ المال حد النصاب فى الزكاة، أو شك فى أصل الربح، أو الزيادة على المؤنة فى الخمس الى غير ذلك، فرأوا ان اجراء البراءة فيها قبل الفحص يستلزم الوقوع فى خلاف الواقع كثيرا بالنسبة إلى غالب المكلفين لان موضوعاتها مما لا يحصل العلم بها بغير الفحص- فأوجبوا الفحص فيها.

فلعل المشهور ألحقوا المقام بتلك الموارد نظرا الى ان الرجوع الى البراءة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعا فالتزموا بالاشتغال فيه.

و لا يخفى ان مقتضى ذلك و ان كان لزوم القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ لا الاكتفاء بالظن كما هو المشهور الا ان إيجاب ذلك حيث يستلزم العسر و الحرج

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۳۰

....

فاكتفوا بالظن بالفراغ، و العقل يرى ذلك فى كل مورد يعذر فيه الامتثال اليقينى فيحكم بكفاية الامتثال الظنى، كما انه إذا تعذر الامتثال الظنى يحكم بكفاية الامتثال الاحتمالى.

فتحصل انه يمكن ان يوجه مقال المشهور بأنه مقتضى الجمع بين قاعدتى الاشتغال و نفى الحرج هذا غاية ما يمكن ان يوجه مقالهم.

و لكنه يندفع: بان المدار فى قاعدة نفى الحرج هو الحرج الشخصى دون النوعى كما قرر فى محله فمتى استلزم الحرج رفع التكليف يرتفع و قد لا يكون الإتيان بالأكثر الى ان يقطع بالفراغ حرجيا على الشخص كما إذا دار أمر الفائت بين صلوات غير كثيرة لا حرج على المكلف فى الإتيان بالأكثر.

و إذا استلزم الإتيان بالأكثر حرجا على المكلف وجب الإتيان به الى ان يكون الزائد حرجيا فى حقه.

فالتنزل الى الامتثال الظنى بمجرد استلزام الإتيان بالأكثر العسر و الحرج غالبا لا يرجع الى ركن وثيق، و ترك الفحص فى الموارد المذكورة ان كان مقرونا بالعلم بالوقوع فى خلاف الواقع فيجب و الا فلا دليل على لزوم الفحص و ان وقع فى خلاف الواقع.

فبعد ما أحطت خبرا بما ذكرنا تعرف ان الصحيح ان يقال ان القاعدة الأولية فيه من حيث دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين هو البراءة عن وجوب الزائد على القدر المتيقن فيجوز الاقتصار فى قضائها بالقدر المتيقن، و يدع قضاء ما شك فى فوته و بطلانه.

فظهر مما ذكرنا ان المختار فى المسئلة هو انه إذا كانت عباداته بلا تقليد، فان علم كيفيتها، أو احتمل موافقتها للواقع أو ما بحكمه و قد كانت صدرت منه مع قصد القربة- بأن كان غافلا عن التقليد حين العمل- فلا يجب القضاء، و الا فيقضى القدر المتيقن- و هو الأقل- و إن كان الأحوط القضاء بمقدار يعلم معه البراءة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۳۱

[مسئلة ۴۱- إذا علم ان أعماله السابقة كانت مع التقليد]

اشارة

مسئلة ۴۱- إذا علم ان أعماله السابقة کانت مع التقلید لکن لا یعلم انها کانت عن تقلید صحیح أم لا بنی علی الصحة (۱)

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳۲

حکم الأعمال التی لم یعلم انها عن تقلید صحیح

---

(۱) أقول: ظاهر العنوان یعطی بأن منشأ الشک فی أعماله السابقة بلحاظ صحة التقلید لا فی أعماله بعد فرض صحة التقلید.

و الشک فی صحة التقلید تارة من ناحیة نفس المکلف، و ان تقلیده المجتهد الجامع لشرائط الفتوی هل کان بحجة شرعیة أم کان بأهواء نفسانیة.

و اخری من جهة الشک فی واجدیة المجتهد الذی قلده لشرائط الفتوی و عدمه فان کان الشک فی الجهة الأولی فالکلام تارة فی نفس التقلید، و اخری فی أعماله السابقة.

اما فی نفس التقلید بما انه عمل صدر منه و تصرم فتجری أصالة الصحة فی نفس التقلید و یتفرع علیها حرمة العدول منه الی غیره علی تقدیر حیاة المجتهد السابق و جواز البقاء و مشروعیته بعد موته، و یتفرع علیها صحة الأعمال السابقة.

بل الأعمال السابقة مجری أصالة الصحة و ان لم تکن نفس التقلید مجریها و ذلک واضح.

بل یمکن ان یقال بأنه لا أثر لأصالة الصحة فی الأعمال السابقة بعد مطابقتها للحجة المعتبرة حسب الفرض- سواء کان عن استناد إلیها أم لا.

فالأعمال السابقة حسب الفرض محرز الصحة وجدانا فلا أثر لأصالة الصحة بالنسبة إلیها فیحکم بصحتها، و ان علم بکون استناده الی فتوی المجتهد لم یکن مطابقا للموازین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳۳

....

و ان کان الشک من الجهة الأخری- أی إذا کان الشک فی ان المجتهد الذی قلده مستجمع لشرائط أو غیر مستجمع لها للشک فی اجتهاده، أو ورعه، و عدالته أو غیرهما من الشرائط فلا مناص فیها من الفحص عن استجماعه للشرائط، و لا یجوز فیها البقاء علی تقلیده حتی فیما قلده علی طبق الموازین الشرعیة، کما إذا قطع باجتهاده، أو شهد علیه شاهدان، الا انه بعد ذلک شک شکا ساریا فی اجتهاده، و احتمل ان یکون علمه السابق جهلا مرکبا أو ظهر له فسق الشاهدین واقعا.

و السر فی لزوم الفحص هو الشک فی حجیة نظر المجتهد و فتواه و مع الشک کذلک لا یحرم العدول کما انه لا یجوز البقاء، فإن أحرز واجدیته للشرائط فتصح الأعمال السابقة بلحاظ مطابقتها إیاه، و ان أحرز عدمه فلا یقاس به الأعمال السابقة فیدخل فی المسئلة المتقدمة من حیث انه تارة یعلم بمطابقه أعماله للواقع، أو ما بحکمه، أو یعلم بمخالفتها إیاه، أو یشک فلا یحتاج إلی الإعادة فراجع و لاحظ، و سیجیء بعض الکلام فیه فی المسئلة الاتیة.

و بما ذکرنا یظهر ان ما افاده سید مشایخنا «ان صحة التقلید و فساده انما یکون مجری للأصول الشرعیة إذا کان موردا لأثر عملی و لا یتضح ذلک إلا فی فرض عدول العامی عن المجتهد الی غیره مع اختلافهما فی الفتوی إلخ» «۱» ففی غیر محله.

لما أشرنا من جریان أصالة الصحة فی نفس التقلید و یتفرع علیه حرمة العدول حال حیاة المجتهد السابق، و جواز البقاء، و مشروعیته بعد موته، و یتفرع علیها صحة الأعمال السابقة، بل أعماله السابقة مجری لأصالة الصحة و ان لم یکن نفس التقلید مجریها فلاحظ.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳۵

[مسئلة ۴۲- إذا قلد مجتهدا ثم شک فی انه جامع للشرائط أم لا]

اشارة

مسئلة ۴۲- إذا قلد مجتهدا ثم شک فی انه جامع للشرائط أم لا وجب علیه الفحص (۱)

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳۶

حکم من قلد مجتهدا ثم شک فی جامعیته للشرائط

---

(۱) أقول: الشک فی جامعیة المجتهد للشرائط یتصور تارة مع عدم العلم بسبق اجتماعه للشرائط و ذلک بان قلد مجتهدا حال کونه غافلا عن اجتماعه للشرائط ثم تنبه بعد ذلک فشک فی جامعیته لها.

و اخری مع العلم بتحققها من أول الأمر بحیث کان الشک ساریا.

و ثالثة بعد العلم بتحققها یشک فی بقائها فیه.

و فی التنقیح تصور صورة رابعة من جهة انه قد یحرز استجماعه للشرائط حدوثا الا انه یقطع بارتفاعها، و عدم استجماعه لها بقاءا لزوال عدالته، أو اجتهاده، أو غیرهما من الأمور المعتبرة فی المقلد «۱».

و لکنها کما تری أجنبیة عن مفروض المسئلة و قد تقدم ذکرها و لیت شعری ما وجه ارتباطها بمفروض المسئلة الا ان یکون مراده دام ظله عنوان المسئلة بنحو أوسع و ان لم یکن مرتبطا بمفروض المتن فله وجه و یکون حاصله ان من أحرز واجدیة مجتهده للشرائط فتارة یشک فی جامعیته لها علی نحو الشک الساری و اخری من حیث البقاء و ثالثة یقطع بارتفاعها عنه و لا یخفی ان ظاهر عنوان المسئلة یعطی بإرادة الصورة الثانیة و یمکن إدراج الصورة الاولی.

و کیف کان یجب الفحص فی الصورتین الأولیتین و اما فی الصورة الأخیرة فغیر واجب.

اما لزوم الفحص فی الصورة الاولی- و هی ما إذا قلد المجتهد غافلا فی

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۴۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۳۷

....

جامعیته للشرائط بحیث لم یحرز حال التقلید اجتماعه للشرائط ثم تنبه و شک فیها- فواضح لأنه لم یکن فی تقلیده السابق مستندا الی رکن وثیق و حجة مقبولة فهو و غیر المقلد فی رتبة واحدة فیجب علیه الفحص بالنسبة إلی أعماله اللاحقة، و اما وظیفته بالنسبة إلی أعماله السابقة الناشئة عن التقلید الکذائی فإن علم مخالفتها للواقع، أو ما بحکمه فیجب علیه قضائها، و الا فعلی ما فصلناه فی ذیل مسئلة الأربعین فراجع.

و اما لزوم الفحص فی الصورة الثانیة- و هی ما إذا قلد مع قیام الحجة علی جامعیته للشرائط لکن بعد ذلک شک فی استجماعه لها من

الابتداء لاحتمال الخطاء فى علمه أو لعلمه بفسق الشاهدين- فلانة بطرو الشك يسقط عن الحجية بقاءا لزوال العلم، أو سقوط البينة حسب الفرض عن الاعتبار، و المقلد كما يحتاج إلى الحجة، و المؤمن من العقاب المحتمل حدوثا كذلك يحتاج إليها بقاءا و بعد سقوط المؤمن الحدوثى ليس له الاعتماد عليه بل لا بد له من تحصيل المؤمن.

و لا- يخفى ان ما ذكرناه مبنى على عدم الدليل على اعتبار قاعدة اليقين، و الشك السارى كما هو المعروف بين الأصحاب- و هو المختار- و اما لو قلنا باعتبار قاعدة اليقين و الشك السارى فيكون حال هذه الصورة حال الصورة الثالثة من حيث عدم لزوم الفحص كما لا يخفى.

و اما عدم لزوم الفحص فى الصورة الثالثة، و جواز البقاء له على تقليد من قلده من الابتداء، فللاستصحاب، و ذلك لأنه بعد قيام الحجة على استجماعه للشرائط لو شك فى طرو ما يوجب زوالها عنه فيستصحب جواز تقليده الى ان يحرز الخلاف.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۳۹

[مسئلة ۴۳- من ليس أهلا للفتوى يحرم عليه الإفتاء]

اشارة

مسئلة ۴۳- من ليس أهلا- للفتوى يحرم عليه الإفتاء (۱)، و كذا من ليس أهلا- للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، و حكمه ليس بنافذ، و لا يجوز الترافع اليه، و لا الشهادة عنده (۲)، و المال الذى يؤخذ بحكمه حرام (۳)، و ان كان الأخذ محقا

---

(۱) حرمة الإفتاء من غير الأهل إذا كانت له قوة الاستنباط انما هى إذا وقعت مقدمة لعمل الغير، و الا فمجرد الإفتاء، و الاخبار عن الرأى على الموازين المقررة من المجتهد الفاسق، أو غيره فلا حرمة فيه.

(۲) للتوصل بها الى فصل الخصومة.

(۳) ان لم يكن المأخوذ شخص ماله، بان كان حقه كليا و كان تعيينه فى المأخوذ بحكم الحاكم، و إعطائه، و الا فنفس الترافع اليه، و الأخذ بحكمه حرام دون شخص ماله المأخوذ منه، و لا يبعدان يلحق بالعين الشخصية ما إذا كان المال دينا لا يجوز للمديون تأخيره- بأن كان الدين معجلا، أو مؤجلا حل أجله- إذا كان الدائن مباشرا لذلك، و ان كان مستندا الى حكم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۰

إلا إذا انحصر (۴) استنقاذ حقه بالترافع عنده

من ليس له أهلية الحكم، فيحل له التصرف فى المأخوذ كما يجوز أخذه و تملكه تقاصا بشرائطه التى منها امتناع الغريم عن الأداء، نعم حيث انه لم ينحصر إنقاذ حقه بالاستناد الى حكمه يكون الترافع لديه محرما.

(۴) فيما إذا كان المال معتنى به بحيث يكون الصبر عليه حرجيا و ضررا عليه، و الظاهر انه لا فرق فى ذلك بين أنحاء الانحصار: من عدم وجدان الشرعى، أو تعذر الوصول اليه، أو تعسره، أو عدم إمكان الإثبات عنده، أو عدم نفوذ حكمه أو نحو ذلك من الضرورات المبيحة للمحذورات

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۱

....

أقول: تعرض المصنف (قدس) فی هذه المسئلة أحكاما خمسة فی موضوع من لیس أهلا للفتوی، أو القضاء:

أحدها: حرمة الإفتاء.

ثانیها: حرمة القضاء بین الناس.

ثالثها: عدم نفوذ حكمه.

رابعها: عدم جواز الترافع و الشهادة عنده.

خامسها: حرمة أخذ المال بحكمه، و ان كان محقا إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده.

تحقیق الحال یستدعی إفراد البحث فی كل منها فالكلام یقع فی طی مباحث

المبحث الأول فی حرمة إفتاء من لیس له أهلیة للفتوی

اشارة

عدم أهلیة المفتی للفتوی تارة بلحاظ عدم صلاحیة علمیة له بان لم تكن له ملكة الاجتهاد، و ان كان من أهل العلم، و كان واجدا لسائر الشرائط، و اخری بلحاظ عدم واجدیته لسائر الشرائط- بأن كان فاسقا مثلا- و ان كان له ملكة الاجتهاد

حرمة إفتاء من لیست له ملكة الاجتهاد

اشارة

اما حرمة إفتاء من لیست له ملكة الاجتهاد فیستدل لذلك بوجوه.

الوجه الأول:

أنها قول بغیر علم و اسناد للحكم الیه تعالی من غیر حجة و دلیل و حرمته غنیة عن البیان و قد دلت الآیات و الاخبار المتظافرة علی ذلك.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۲

....

فمن الآیات قوله تعالی آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «۱».

فقد حصر الأمر فی شیئین: ما اذن به: و ما هو افتراء، و واضح ان غیر الأهل غیر مأذون بذلك منه تعالی فلا محال تكون فتواه افتراء منه علی اللّه تعالی فیحرم.

و منها قوله تعالی وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنٰا بَعْضَ الْأَقٰاوِيلِ لَأَخَذْنٰا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنٰا مِنْهُ الْوَتِينَ «۲».

فاذا كان هذا حاله تعالی مع أشرف بریته إذا تقول علیه- و العیاذ باللّه- و قال بما لا یعلم فما ظنك بتقول غیره علیه.

و اما الاخبار فهی من الكثرة بمكان قد عقد لها فی الوسائل بابا و اسماه عدم جواز القضاء و الإفتاء بغیر علم نشیر الی بعضها و نحیل الطالب لجمیعها الی الباب المومی إلیه.

ففی خبر ابی عبیدة قال:

قال أبو جعفر علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکة الرحمة و ملائکة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه «۳».

و فی خبر مفضل بن یزید (زید) قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال أنهاک أن تدین اللّه بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم «۴».

و قریب منه خبر عبد الرحمن بن حجاج قال:

سئلت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن مجالسة أصحاب الرأی فقال جالسهم و إیاک عن خصلتین فهلک فیما الرجال ان تدین اللّه بشیء من رأیک أو تفتی الناس بغیر علم «۵».

---

(۱) یونس: ۱۰/ ۵۹

(۲) الحاقة: ۶۹/ ۴۲- ۴۳

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

(۴) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲

(۵) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۳

....

و فی خبر موسی بن بکیر قال:

قال أبو الحسن علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة الأرض و ملائکة السماء «۱».

و قریب منه خبر إسماعیل بن ابی زیاد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الأرض «۲».

و فی خبر حسن بن أبی شعبة فی تحف العقول عن النبی صلّی اللّه علیه و آله:

من افتی الناس بغیر علم فلیتبوء معقده من النار «۳».

الی غیر ذلک من الاخبار.

الوجه الثانی:

ان الإفتاء حیث انها اخبار عن الرأی المتعلق بالحکم الشرعی فإذا افتی و لم یکن له رأی واقعا فیحرم اما من جهة الکذب، و اما من جهة اخباره بالالتزام عن الحکم الشرعی إذا لم یکن عنده حجة علیه، فاذا کان له رأی و کان رأیه مستندا الی ما لیس بحجة فی حقه شرعا- کالقیاس و الاستحسان و نحوهما- فیحرم أیضا لاخباره بالالتزام عن الحکم الشرعی.

الوجه الثالث:

ان الإفتاء من غير الأهل إغواء و إضلال لأدائه إلى وقوع المقلد في خلاف الواقع بالعمل بفتياه.

و لكن فيه: ان مجرد ذلك لا يستلزم ذلك لأنه قد تكون فتواه موافقة لفتوى المجتهد الجامع للشرائط فلا يكون عند ذاك إغواء و ضلالة خصوصا إذا صرح للعامى بان فتواى ليست حجة و انما عليك العمل بفتوى فلان فالدليل أخص من المدعى.

الوجه الرابع:

ان الإفتاء من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السّلام فلا يجوز إلا باذنه و واضح ان فاقد الملكة غير مأذون فيحرم عليه.

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۱

(۲) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۲

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۴

....

و فيه: بأنه لم يثبت كون الإفتاء من المناصب المختصة بالمعصوم عليه السّلام حتى يحتاج الى الاذن بل مقتضى أدلة اعتبار الأمارات و الأصول عدم كون الإفتاء من المناصب المختصة، بداهة اعتبارها لكل من ورد عليها فكل من ورد عليها و فهم مغزاها يصح الاتكال عليها و الإفتاء بمضمونها و الا فلا.

و ما تقدم من اعتبار بعض الشرائط فإنما هو فى حجية فتواه و صحة الاستناد إليها فى مقام العمل لا فى جواز الإفتاء تكليفا و لأعلى كونها من المناصب المختصة بالمعصوم.

الوجه الخامس:

حكى الإجماع على عدم جواز الإفتاء له عن ظاهر المسالك و جماعة، و قال سيد مشايخنا: «صرح بذلك جماعة من الأعيان مرسلين له إرسال المسلمات» «۱».

و ادعى بعضهم الإجماع بقسميه عليه و حكاه عن جماعة كثيره.

و فيه: ان المنقول منه غير حجة و المحصل منه غير ثابت و على تقدير الثبوت يشكل الاستناد اليه مع وجود مدارك أخر فى المسئلة فيكون الإجماع مظنون المدرك أو محتمله.

و بالجملة الإجماع الكذائى لا يكون كاشفا عن حجة معتبرة.

فتحصل انه لا إشكال فى ان إفتاء من ليس له ملكة الاجتهاد حرام و هو الظاهر من الآيات و الاخبار بل و كلمات الأصحاب بل حرمة إفتائه و ان طابقت رأى المجتهد الجامع للشرائط لان صرف المطابقة لا يخرج فتوى عن الفتوى بغير العلم فيعمه ما دل على حرمة القول على اللّه سبحانه بغير علم.

حرمة إفتاء من لم يكن واجدا لسائر الشرائط غير ملكة الاجتهاد

و اما حرمة إفتاء من لم یکن واجدا لسائر الشرائط و ان کان له ملکة الاجتهاد.

فربما یستدل لها بالوجوه المتقدمة.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۹

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۵

....

و قد عرفت عدم تمامیة بعضها للاستدلال به فی غیر المجتهد، و بعض منها و ان صح الاستدلال به هناک و لکن لا یتم الاستدلال به للحرمة فی المقام لان المجتهد غیر الواجد للشرائط بما انه مجتهد یجوز اخباره عن نظره و فتواه لعدم کونه کذبا علی الفرض و تکون فتواه مما اذن اللّه به لان ما افتی به حسب نظره و اجتهاده حکم اللّه سبحانه فی حقه فلا افتراء فی إسناده الحکم الی اللّه تعالی غایة الأمر لا یجوز تقلیده و ربما یستشکل فی جواز إفتائه فیما إذا علم المجتهد غیر الواجد رجوع الغیر إلیه لأنه إغراء بالجهل و إضلال للسائل فیحرم.

و لکنه یندفع بأنه بعد قیام الحجة لدی المجتهد غیر الواجد لا إغراء للجهل بل یری خلافه جهلا و ضلالة.

نعم ان لم یعرف السائل حکم المسئلة مع العلم بموضوعه (اعنی مع علم السائل بفسق المجتهد المزبور لو جهل ان اعتبار فتوی المجتهد و حجیته مشروط بشرائط منها عدالته) ففی هذه الصورة یجب علی المجتهد أعلامه بعدم حجیة رأیه لما تقرر فی محله من وجوب تبلیغ الأحکام للجاهلین.

و بالجملة لا بد له و ان یبین للسائل فی الفرض ان الحجة فی حقه هی فتوی المجتهد الجامع للشرائط التی منها العدالة إذ لو لا ذلک لکان إفتائه إغراء و إضلال و هو حرام.

و اما إذا کان السائل عالما بحکم المسئلة بأنه لا یجوز تقلید المجتهد الفاسق مثلا الا انه قامت البینة عنده بعدالة المجتهد المزبور ففتوی من یری نفسه فاسقا و ان لم تکن حجة واقعا فی حق الغیر الا انه لا مانع من اخباره بفتواه و نظره و لا یجب علیه ان ینبه السائل بنفسه.

نعم ان کان التصدی للإفتاء ظاهرا فی الإنباء عن عدالته کما قد یتفق فی بعض المقامات بحیث لو افتی المجتهد بعد السؤال عن مسئلة لکان ظاهره الاخبار عن عدالته و استجماعه الشرائط فیحرم من جهة الکذب لأنه من قبیل إظهار العدالة ممن لا عدالة له.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۶

....

و من ذلک ما یقال انه لا یجوز للفاسقین ان یشهدا الطلاق و ان اعتقد مجری الطلاق، أو الزوجان عدالتهما لان المریة بحضورهما ترتب علی نفسها آثار الطلاق الصحیح و تری بعد انقضاء العدة انها مخلاة عن الزوج فتزوج نفسها من غیره مع أنها أمریة ذات بعل لبطلان الطلاق.

و لکن ربما یفرق بین المقام و بین الشهادة للطلاق بأنه لا محذور فی المقام فی اخبار المجتهد الفاسق عن نظره و إفتائه عند علم السائل بحکم المسئلة و ان اعتقد عدالة المفتی لعدم إغراء و إضلال و لا کذب فی إفتائه حسب الفرض و لا یجب إرشاد الجاهل بالموضوع بتبلیغه.

و اما فی باب الطلاق فلا یجوز للفاسقین ان یشهدا بالطلاق و ان اعتقد مجری الصیغة أو الزوجین عدالتهما.

و لعل السر فی ذلک هو ان العدالة المعتبرة فی باب الطلاق العدالة الواقعیة و المفروض عدمها فلم یکن طلاق صحیح فی المفروض، و قد أشرنا أن المریة بحضور الفاسقین عند إجراء صیغة الطلاق ترتب علی نفسها آثار الطلاق الصحیح و بعد انقضاء العدة لعلها تزوج نفسها من غیره مع أنها أمریة ذات بعل، و لعل زوجها بعد طلاقها تزوج أمریة مع ان المطلقة بعد زوجته فیجتمع عنده خمس زوجات، أو کانت المریة أخت المطلقة فیجتمع عنده الأختان، و التفصیل یطلب من مظانه.

المبحث الثانی فی حرمة قضاء من لیس له أهلیة للقضاء

اشارة

مقتضی الأصل الاولی فی جواز القضاء بین الناس و عدمه لمن لا أهلیة له فی القضاء بما انه فعل من أفعال الشخص هو الجواز و الإباحة لما تقرر فی محله ان الأصل فی الأشیاء الإباحة خلافا لبعضهم حیث یرون ان الأصل فیها الحظر.

و لکن انقلب هذا الأصل إلی حرمة صدور القضاء من کل أحد الا من اذن له فغیر المأذون و من شک فی مأذونیته لا یجوز له تصدی القضاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۴۷

....

تشهد لذلک جملة من الاخبار الدالة علی ان الولایة علی القضاء من المناصب المختصة بالنبی و أوصیائه الکرام صلوات إله علیهم أجمعین.

کقول ابی عبد اللّه علیه السّلام فی خبر سلیمان بن خالد:

اتقوا الحکومة فإن الحکومة انما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین کنبی (لنبی) أو وصی نبی «۱».

و قوله علیه السّلام فی خبر إسحاق بن عمار عن أمیر المؤمنین علیه السّلام انه قال لشریح:

یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه (ما جلسه) الا نبی أو وصی نبی، أو شقی «۲».

و قوله علیه السّلام فی خبر ابی خدیجة:

إیاکم ان یحاکم بعضکم الی أهل الجور لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا (قضائنا) فإنی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه «۳».

و قوله علیه السّلام فی خبر ابن الحنظلة:

من تحاکم الی الطاغوت فحکم فإنما یأخذه سحتا و ان کان حقه ثابتا الی ان قال ابن الحنظلة؟ فکیف یصنعان قال علیه السّلام ینظران من کان منکم ممن روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما استخف بحکم اللّه و علینا رد، و الراد علینا الراد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضی ح/ ۳.

(۲) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضی ح/ ۳.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۸

....

الى غير ذلك من الاخبار.

و مقتضى هذه الاخبار خصوصا صحيح ابن خالد هو ان القضاء من المناصب المختصة بالنبى أو الوصى (صلوات اللّه عليهم) و لا تشرع لغيرهم، و حيث انه لا يمكنهم التصدى بأنفاسهم المقدسة للقضاء، و فصل خصومات ربع المسكون بل لم يتصدوا قضاء بلدة واحدة الا و قد نصوا لذلك قاضيا أو قضاة حسب احتياج البلدة، فإذا يكون المراد باختصاص القضاء بهم صلوات اللّه عليهم هو انه لا يجوز تصدى القضاء إلا أنفسهم المقدسة أو من يكون بإذن منهم خصوصا أو عموما، و غير المأذون لا أهلية له للقضاء فيحرم عليه ذلك.

و بما ذكرنا يندفع توهم ان ظاهر صحيح سليمان بن خالد على خلاف ضرورة الفقه لدلالته على اختصاص منصب القضاء للنبى و الوصى مع انه لا ينبغى الإشكال فى جواز التصدى لغيرهما فى الجملة، و المتيقن منه ما إذا كان المتصدى مجتهدا مطلقا جامعا لجميع الشرائط المعتبرة، توضيح الاندفاع لائح مما ذكرنا.

و ان أبيت عن ذلك فنقول ان ظاهر الصحيح هو ان ولاية القضاء لم يثبت لغيرهما فى عرضهما، لا ـ انه لم يثبت لغيرهما حتى مع إذنهما، و المأذون من قبلهما فى طول قضائهما، متفرع على ولايتهما فى القضاء فتدبر.

أضف الى ذلك كله دعوى عدم الاشكال و الخلاف فى حرمة تصدى قضاء من ليس أهلا له كما فى المستمسك و عن المسالك انه موضع وفاق بين أصحابنا، و قد صرحوا بكونه إجماعيا.

يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه أصالة عدم نفوذ حكم أحد و ان بلغ من الكمالات ما بلغ فى قوتى العلمية و العملية بالنسبة إلى غيره، الا إذا انتهى اليه تعالى، و واضح ان غير الأهل لم يكن مأذونا منه تعالى.

و يقرر ذلك بان العقل لا يحكم بلزوم اتباع حكم أحد بما انه حكمه و ان بلغ من الكمالات فى قوتى العلمية و العملية ما بلغ، نبيا كان أو غيره بالنسبة إلى غيره.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۴۹

....

و بعبارة أخرى لا ولاية لأحد على أحد و لا نفوذ لحكمه فيه لأن أفراد الناس خلقوا بحسب الطبع أحرارا مستقلين و هم بحسب الخلقة، و الفطرة مسلطون على أنفسهم، و على ما اكتسبوه من أموالهم باعمال الفكر، و صرف القوى بالتصرف فى شئونهم، و أموالهم، و التحميل عليهم ظلم، و تعد عليهم.

و مجرد اختلاف إفراد الناس بحسب الاستعداد و الفضيلة لا يوجب ولاية بعضهم على بعض و تسلطه عليه، و لزوم تسليم هذا البعض له.

نعم يحكم العقل بولاية اللّه تعالى، و سلطنة التامة فى جميع شئون الناس لأنه تعالى خالقهم و مالكهم و له السلطنة الكلية الحقة على جميع الخلائق، لان أزمة الأمور كلا بيده و الكل مستمدة من مدده.

فلله تعالى الخلق و الأمر قال إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ «۱» و قال عز من قائل أَلا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ «۲».

و قال تبارك وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ «۳».

و قال تعالی فَالْحُکْمُ لِلّهِ الْعَلِیِّ الْکَبِیرِ «۴».

الی غیر ذلک من الآیات.

فلله تعالی الولایة التکوینیة و التشریعیة فسلطنة غیره تعالی و نفوذ حکمه یحتاج الی جعله تعالی، و قد نصب النبی صلّی اللّه علیه و آله للخلافة و الحکومة مطلقا قضاءا کانت أو غیره بقوله تعالی النَّبِیُّ أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ «۵».

---

(۱) الانعام: ۶/ ۵۷

(۲) الانعام: ۶/ ۶۲

(۳) الشوری: ۴۲/ ۲۶

(۴) الغافر: ۴۰/ ۱۲

(۵) الأحزاب: ۳۳/ ۶۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۰

....

و قوله عز من قائل وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا لِیُطاعَ بِإِذْنِ اللّهِ «۱».

و قال تعالی فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً «۲».

و قال تبارک یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُولِ «۳».

الی غیر ذلک من الآیات.

ثم بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله کان الأئمة المعصومون علیهم السّلام واحدا بعد واحد سلطانا و حاکما علی العباد و یکون نفوذ حکمهم من قبل نصب اللّه تعالی و نصب النبی الأعظم بمقتضی الآیة المتقدمة، و الاخبار المتواترة بین الفریقین عن النبی المعتضدة بأصول المذهب، و هذا مما لا اشکال فیه.

فعلی هذا لا بد و ان یکون نفوذ قضاء کل أحد بإذن من الرسول أو الوصی أو و الأئمة صلوات اللّه علیهم و واضح ان المأذون هو الأهل للقضاء و غیر المأذون غیر أهل لذلک.

فتحصل مما ذکرنا انه لا یجوز لغیر النبی و الأئمة المعصومین صلوات اللّه علیهم تصدی منصب القضاء الأمن کان من ناحیتهم و مأذونا من قبلهم، و واضح ان المأذون من قبلهم بحکمهم فی جواز تولی القضاء «۴».

فلا بد من ملاحظة أدلة الأذن لیعرف نطاق دلالتها سعة و ضیقا، و ان الاذن هل ثابت المطلق العالم بالقضاء و ان کان علمه مستندا الی التقلید، أو یعتبر الاجتهاد فی الأهلیة للقضاء وجهان بل قولان.

---

(۱) النساء: ۴/ ۶۴

(۲) النساء: ۴/ ۶۸

(۳) النساء: ۴/ ۲

(۴) و لیعلم انه یعتبر فی القاضی، و المأذون من قبلهم فی القضاء أمورا و شرائط، کالبلوغ، و العقل، و العلم، و الایمان، و طهارة المولد، و العدالة، و الذکورة الی غیر ذلک من الشرائط، و الذی نحن نتعرضه هنا اشتراط علم القاضی، و الجهات المربوطة بعلمه و اما اعتبار بقیة الشرائط فیطلب من کتاب القضاء

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۱

....

فعن المحقق القمی (قدس) جواز قضاء المقلد إذا کان عالما بجمیع ماله ربط بمسائل القضاء بتقلید صحیح، و عن العلامهٔ النراقی فی المستند، و صاحب الجواهر فی جواهره موافقته فی ذلک بل فی الجواهر جواز القضاء من کل مؤمن یحکم بالعدل و القسط، و ان لم یکن عالما بالنحو و غیره.

و لکن عن المشهور اعتبار الاجتهاد فی القاضی بل ادعی علیه الإجماع فی کلام جماعهٔ من الأساطین منهم الشهید الثانی من غیر فرق بین حالتی الاختیار و الاضطرار.

و القائلون باعتبار الاجتهاد فی القاضی اختلفوا فی اعتبار الإطلاق فی الاجتهاد، فذهب بعضهم إلی کفایهٔ التجزی فی ذلک، کما ذهب بعض أخر إلی اعتبار الإطلاق فلا یجزی قضاء المتجزی.

و قبل ذکر أدلهٔ الأطراف ینبغی التنبیه علی أمر و هو ان قضاء المجتهد المطلق الجامع للشرائط فی عصر الغیبهٔ متیقن الاعتبار و انه الأهل للقضاء بعد الأئمهٔ المعصومین علیهم السّلام فیصح قضائه و ینفذ حکمه من غیر نکیر، و اما غیره من المجتهد المتجزی، أو مطلق المؤمن العارف بموازین القضاء و لو عن تقلید صحیح فمشکوک فیه فان کان لأدلهٔ اعتبار القضاء إطلاق أو عموم فینفذ قضاء الجمیع، و الا فإن کان لها إجمال، أو إهمال فیؤخذ بما هو المتیقن.

الوجوه التی یستدل لجواز تصدی مطلق العارف للقضاء و دفعها

اشارهٔ

إذا عرفت ذلک فنقول یستدل لجواز تصدی مطلق العارف للقضاء و ان کان غیر مجتهد بوجوه من الأدلهٔ.

الوجه الأول: الآیات المبارکات

منها: قوله تعالی إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُکُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانٰاتِ إِلیٰ أَهْلِهٰا وَ إِذٰا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّٰهَ نِعِمّٰا یَعِظُکُمْ بِهِ «۱».

فإن إطلاقه یشمل العامی الذی لم یبلغ مرتبهٔ الاجتهاد، فإذا أوجب اللّه الحکم بالعدل بین الناس فلا بد من نفوذه فیهم و وجوب قبولهم و الإصار لغوا.

---

(۱) النساء: ۴/ ۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۲

....

و فیه کما أفاده أستاذنا العلامهٔ الخمینی دام ظله ان الخطاب فی صدر الآیهٔ متوجه الی من عنده الامانهٔ لا مطلق الناس و فی ذیلها الی من له الحکم فله منصب القضاء و الحکومهٔ لا- مطلق الناس أیضا کما هو ظاهر بأدنی تأمل فحینئذ یکون المراد ان من له الحکم بین

الناس يجب عليه ان يحكم بينهم بالعدل هذا.

مضافا الى انها فى مقام بيان وجوب العدل فى الحكم لا وجوب الحكم فلا إطلاق لها من هذه الحيثية.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۲۵۲

و يدل على ان الأمر متوجه الى من له الأمر مضافا الى ظهور الآية ما رواه الصدوق بإسناده عن المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السّلام قال:

قلت له قول اللّه عز و جل إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانَاتِ إِلىٰ أَهْلِهٰا وَ إِذٰا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ فقال عليه السّلام: عدل الامام ان يدفع ما عنده الى الامام الذى بعده و أمر الأئمة ان يحكموا بالعدل و أمر الناس ان يتبعوهم «۱».

و ليس هذا تفسيرا تعبديا خلاف ظاهر الآية، بل هو ظاهرها لأن الحكومة بين الناس لما كانت فى جميع الطوائف شأن الأمراء و السلاطين لا يفهم العرف من الآية الا كون الخطاب متوجها إليهم لا إلى الرعية الذين ليس لهم أمر و حكم «۲».

و بالجملة الآية وردت فى بيان حكم أخر و هو لزوم الحكم بالعدل فى القضاء لا بيان صفة الحاكم حتى يؤخذ بإطلاقها فتدبر.

مع انه لو سلم الإطلاق لها فبلحاظ عدم تصدى القضاء و الحكم من كل أحد فتنصرف الآية الى من كان صاحب الأمر و الحكم و هو غير العامى.

و منها قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ «۳» و

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۶

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۱۴

(۳) المائدة: ۵/ ۴۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۳

....

فى أية اخرى هُمُ الظّٰالِمُونَ «۱» و فى ثالثة هُمُ الْفٰاسِقُونَ «۲».

تقريب الدلالة أنها بمفهومها تدل على وجوب الحكم بما انزل اللّه و إطلاقها يشمل العامى الذى لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

و فيه أولا: ان الآيات واردة فى شأن التوراة و الإنجيل و ذم علماء اليهود و النصارى بأنهم لا يحكمون بأحكام أنزل اللّه إليهم بل يخفونها عن الناس و يكتمونها عنهم و يحكمون بخلاف ما انزل اللّه إليهم و هذا غير حكم الحاكم و القاضى الذى موضوع للبحث.

و بالجملة الآيات بصدد ذم علماء اليهود و النصارى لإخفائهم أحكام اللّه الواقعية و هذا غير حكم الحاكم الذى محط البحث فغاية ما يستفاد منها هى انه يجب على العلماء تبين الأحكام الواقعية الكلية للناس و لا يكتمونها عنهم كما كتموها علماء أهل الكتاب و انى له و للمقام.

و ثانيا: لو سلم فالآيات بصدد بيان حرمة الحكم بغير ما انزل اللّه لا بيان جواز الحكم أو وجوبه لكل أحد.

و بالجملة لم تكن الآيات بصدد تجويز المراجعة الى كل أحد حتى يؤخذ بإطلاقها و غاية ما يستفاد منها ان من يصلح للحكم و

القضاء لو لم یحکم بما انزل اللّه فهو کافر، أو ظالم، أو فاسق.

و ثالثا: لو کان لها إطلاق لو خلیت و نفسها و لکن بلحاظ عدم معهودیة تصدی القضاء و الحکم فی الرعیة من کل أحد تنصرف الی من کان صاحب الحکم دون غیره.

مع انه یمکن تقییدها بما سیمر بک من دلالة الاخبار علی اعتبار الاجتهاد.

و منها: قوله تعالی:

---

(۱) المائدة: ۵/ ۴۵– ۴۸

(۲) المائدة: ۵/ ۴۵– ۴۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۴

....

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّامِینَ لِلّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا «۱».

تقریب الدلالة انه یدل علی لزوم القیام بالقسط و لزوم الحکم بالعدل و إطلاقه یقتضی عدم الفرق بین المجتهد و من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد.

یظهر حال الاستدلال بهذه الآیة الشریفة مما ذکرناه فی الآیات المتقدمة کما یظهر الحال فی سائر الآیات التی استدل بها صاحب الجواهر (قدس) ففیما ذکرناه کفایة فلاحظ و تأمل.

و الإنصاف: أن الآیات التی استدل بها صاحب الجواهر (قدس) و غیره اما لا دلالة لها علی الحکم و القضاء بین الناس، أو لا إطلاق لها بحیث یمکن الاستدلال بها للمقام، و لو فرض إطلاق لها فی حد نفسها لکنها ینصرف الی من کان صاحب الأمر و الحکم بعد عدم کون القضاء و الحکم فی الشریعة من کل أحد، و لو سلم جمیع ذلک فیکفی فی تقیدها و رفع الید عن إطلاقها ما سیجیء مما یدل بوضوح- کمقبولة کمقبولة عمر بن حنظلة و غیرها- علی اعتبار النظر و الاجتهاد فی القاضی و الحاکم فارتقب.

الوجه الثانی: الاخبار الواردة

منها: خبر ابی خدیجة عن الصادق علیه السّلام قال:

إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی أهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا (قضائنا) فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکوا الیه «۲».

تقریب الدلالة انه علیه السّلام جعل من کان من شیعتهم عالما من قضایاهم أو من قضائهم، و واضح ان المراد بالعلم لیس خصوص العلم الوجدانی بأحکامهم بل ما یعم الحجة علیها و الا یلزم عدم صحة قضاء المجتهد بداهة ان أکثر استنباطاته ظنیة و لذا

---

(۱) المائدة: ۵/ ۷

(۲) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۵

....

قد يقال ان العلماء فى الحقيقة ظنناء، و المقلد عالم بالحكم بهذا المعنى فيشمله إطلاق الخبر، بل ذكر صاحب الجواهر (قدس) لعل ذلك اولى من الأحكام الاجتهادية الظنية.

و فيه أولا: ان الظاهر من قوله عليه السّلام يعلم شيئا من قضايانا هو العلم بالأحكام الكلية الإلهية و وجه الاستناد إليهم عليهم السّلام مع انه مستند اليه تعالى بلحاظ انهم وسائط فى وصول الأحكام الكلية الإلهية إلينا لا الأحكام الجزئية و القضايا الشخصية و القضايا الجزئية التى وقعت بين أيديهم عليهم السّلام لعدم معودية القضاء لغير أمير المؤمنين و السبط الأكبر عليهما السّلام فى برهة قليلة، و واضح ان فهم القضايا و الأحكام الكلية الواردة عنهم لم يكن شأن العامى المقلد كما هو ظاهر.

و ثانيا: ان العامى المتكل الى فتوى الفقيه فى مسائل القضاء لا يصدق عليه عرفا انه عالم بقضائهم بل يصدق عليه انه عالم بفتوى الفقيه بقضائهم بلحاظ انها طريق إلى قضائهم.

يظهر هذا بوضوح من مراجعة العرف فى سائر موارد استعمال هذه اللفظة فإنهم لا يطلقون العالم بالطب مثلا و الطيب على من سمع جملة من المسائل الطبية من طبب تقليدا، و انما يطلقونه على من علم بها استدلا لا فتدبر.

و ثالثا: بأنه لو سلم فغايته الإطلاق و يكفى فى تقيده كما أشرنا ما يدل بوضوح على اعتبار النظر و الاجتهاد كما سيمر بك مفصلا.

و منها: خبر الحلبى قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة فى الشىء فيتراضيان برجل منا فقال ليس هو ذاك و انما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط «۱».

تقريب الدلالة من وجهين:

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۵۶

....

الأول: إطلاق قوله رجل منا فإنه يشمل المقلد و ترك الاستفصال دليل العموم و الثانى: حصر عدم الجواز فيمن يجبر الناس بسيفه وسوطه دليل على جواز الرجوع الى غيرهم مطلقا.

نوقش أولا: بأن الظاهر من قوله عليه السّلام ليس هو ذاك هو كون الكلام مسبوقا بسابقة بين المتخاصمين غير منقولة إلينا فلعله كان الخبر مسبوقا بأمر لو كان مذكورا لما فهمنا منه ما يفهم منه فعلا و كلما كان الكلام محفوفا بما يصلح للقرينية يشكل بل لا يصح الاحتجاج و الاعتماد عليه، و كذا لا يكون الظاهر حجة إذا احتف الكلام بما يحتمل صرف الظاهر عن ظهوره.

و بالجملة يشكل الاعتماد على الإطلاق و ترك الاستفصال بعد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

و ثانيا: انه لم يكن الكلام مسوقا لبيان الترافع الى قضاة المؤمنين ليصح التمسك بإطلاقه بل المتراءى من الخبر النهى عن المراجعة إلى قضاة العامة فلا يصح التمسك بالإطلاق.

و ثالثا: ان الحصر فى الخبر إضافى لعدم تمامية الحصر فى طرفى القضية لأن مفاد الحصر ان كل من لم يجبر الناس بالسيف و السوط يجوز له الحكم و القضاء، لوضوح ان المخالفين و الفاسقين و من يحذو حذوهم و ان لم يجبروا بالسيف و السوط لا يجوز الترافع عندهم، و ان امام العدل مثل أمير المؤمنين عليه السّلام ان قام بالسيف و السوط يجب إتيانه.

و المترائى من قوله عليه السّلام (ليس هو ذاك و انما هو الذى يجبر الناس إلخ) كناية عن نهى المراجعة إلى قضاة العامة، لا بصدد

بیان صحة الترافع و المراجعة الی کل أحد من المؤمنین فلا یستفاد من قوله رجل منا، و لا من الحصر قضیة مطلقة، و هو جواز تصدی کل مؤمن لمنصب القضاء، و ان لم یکن مجتهدا عالما.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۷

....

و رابعا: انه لو أغمض عما ذکرنا فغایته الاستدلال بالإطلاق و یکفی فی تقییده کما أشرنا و سیمر بک بوضوح مقبولة عمر بن حنظلة و غیرها.

و منها: غیر ذلک من الاخبار.

الوجه الثالث: الأمر الاعتباری و قد أشار إلیه صاحب الجواهر (قدس) و أومی إلیه فی بعض الکتب و استفدناه من بحث أستاذنا العلامة الخمینی (دام ظله) و حاصله.

هو انه یستدل لصحة الرجوع الی المقلد بان الاجتهاد بهذا المعنی المتعارف- من لدن شیخ الطائفة (قدس) الی زماننا هذا- لم یکن فی الصدر الأول بل المحدثون فی الصدر الأول مثل المقلدین الآخذین أحکام اللّه من الفقهاء فهم کانوا یسمعون الأحادیث و الحلال و الحرام من صراح الوحی و یکون قوله علیه السّلام حجة لهم کما هو الشأن فی حال أکثر المحدثین فی زماننا هذا.

فعلی هذا یکون المتبادر من قوله علیه السّلام ممن روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف أحکامنا غیر ما هو المتبادر منها فی زماننا و الملاک ملاحظة ذلک الزمان.

و بالجملة لیس المراد مما فی المقبولة من کان له قوة الاستنباط بالمعنی المعهود فی زماننا بل المراد منه من علم الأحکام بأخذ المسائل من لفظ الامام علیه السّلام أو الفقیه کما هو الشأن فی تلک الأزمنة.

و فیه أولا: انه کما یساعده الشواهد و الأدلة و قد أشرنا إلی بعضها فیما تقدم و لعله یأتی بعضها الأخر هو وجود الاجتهاد و الاستنباط فی الصدر الأول و کان فی ذلک العصر لمثل زرارة بن أعین، و محمد بن مسلم، و یونس بن عبد الرحمن و نظرائهم موقف عظیم و قد کانوا یمیزون الاخبار الغث عن السمین و یعرفون مذاق أئمة أهل البیت علیهم السّلام و یمیزون الأخبار الصادرة لبیان الأحکام الواقعیة عما صدرت تقیة و قضیة قول زرارة لمن نقل قول المعصوم:- أعطاه من جراب النورة- شاهد صدق للمقال.

و قد ذکرنا مقال الشیخ الکبیر کاشف الغطاء (قدس) «انه کان فی زمان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۵۸

....

أئمتنا علیهم السّلام: الزراریة و الیونسیة و نحوهم و قد أمروا صلوات اللّه علیهم بالرجوع الی بعض أصحابهم کما أمروا بالرجوع الی یونس بن عبد الرحمن و یحیی بن زکریا و نحوهما و الظاهر ان المراد الرجوع فی الفتوی دون الروایة» «۱».

و مما یدل علی وجود الاجتهاد فی الصدر الأول: ان المنصوبین للقضاء من قبل خلفاء الجور کانوا من الفقهاء الواجدین لقوة الاستنباط کشریح القاضی المنصوب من قبل أمیر المؤمنین بقاءا، و ابن ابی لیلی، و ابن شبرمة، و قتادة و أضرابهم.

و بالجملة من تفحص و سبر حال أجلاء الرواة فی الصدر الأول یجد ما ذکرناه بل یطمئن انه کان فی ذلک العصر فقهاء عارفون بأحکامهم و ناظرون فی حلالهم، و حرامهم.

نعم لم تکن مؤنة الاجتهاد لهم بهذه الصعوبة التی بلینا فی الأعصار المتأخرة بل کانت سهلة، فهم بلحاظ کونهم عند صراح الوحی و کثیر منهم کانوا أهل اللسان یسهل علیهم معرفة الأحکام و النظر فیها من دون احتیاج الی کثیر من مقدمات الاجتهاد و عدم احتیاجهم

الى التكلف و بذل الجهد الشديد مما يحتاج إليها فی هذه الأعصار مما هی غير دخيلة فی تقوم الموضوع و انما هی دخيلة فی تحققه، فقيود الموضوع و هی ما عينه المقبولة من الأوصاف كانت حاصلة لكبار محدثی الصدر الأول من غير مشقة، و لفقهائنا مع تحمل المشاق.

و بالجملة العناوين المأخوذة فی المقبولة و غيرها: من النظر فی حلالهم و حرامهم و عرفان أحكامهم و غير ذلك منطبقة على هؤلاء المحدثين و الرواة كما تكون منطبقة على المجتهدين و الفقهاء من هذه الأعصار فهم مشتركون معهم فيما هو مناط النصب و امتياز المجتهدين فی زماننا عنهم انما هو فی أمر خارج عما يعتبر فی النصب و هو تحصيل قوة الاستنباط بالمشقة و بذل الجهد و تحمل الكلفة فی معرفة الأحكام مما لم يكن فی الصدر الأول.

---

(١) الحق المبين فی تصويب المجتهدين و تخطئة الأخباريين/ ٦١

....

فالقول بأنه لم يكن فی الصدر الأول أهل النظر و الاجتهاد موجود و جميعهم نقلة الحديث و الرواية فقط ناش عن قلة الاطلاع بأحوالهم، و اسائة الأدب بساحتهم.

فتحصل: ان قيود الموضوع المذكورة فی المقبولة دخيلة فی المتصف بالقضاء و هی حاصلة لهؤلاء الرواة و المحدثين من غير مشقة، أو مع مشقة قليلة، و لفقهائنا مع تحمل المشاق و الزحمات الأكيدة، و اما المقلد فخارج عن الموضوع رأسا لعدم صدق الأوصاف عليه، فكما انها غير منطبقة على من لم يطلع على الأحكام الصادرة من قبلهم إلا بالمراجعة إلى الرسالة العملية للمجتهد فكذلك غير منطبقة على من حفظ الأحاديث الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام و لكن غير واقفين بمراداتهم غير مائزين غثها عن سمينها غير متمكنين من الجمع بين متعارضاتها و غير قادرين على التوفيق العرفی بين مطلقاتها و مقيداتها و عموماتها و خصوصاتها.

و ثانيا: لو سلم عدم وجود فقيه ناظر فی الحلال و الحرام، عارف بالأحكام فی الصدر الأول و فی عصرهم عليهم السّلام لكن لا يضر بما نحن بصدد إثباته لأن جواز تصدی منصب القضاوة و الحكومة فی المقبولة علق على من كان عارفا بأحكامهم و ناظرا فی حلالهم و حرامهم على سبيل القضية الحقيقية، أو الطبيعية فمن اتصف بالعنوان فی أی عصر و زمان يصح له ذلك و الا فلا و واضح ان العامی و من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لم يكن ينطبق عليه ذلك.

فظهر انه لم يوجد لنا دليل يصح الركون اليه لما ذهب اليه الفقيه الماهر صاحب الجواهر (قدس) من جواز تصدی المؤمن العارف بموازين القضاء و ان كان عن تقليد بل أشرنا كما سيظهر لك عن قريب جليا قيام الدليل على اعتبار النظر و العرفان فی متصديه فارتقب.

و قد عرفت دعوى الإجماع على اعتبار الاجتهاد فی القاضی عن جماعة من الأساطين منهم الشهيد الثانی فی المسالك.

....

و مما يؤيد ما ذكرنا ما أشار الماتن (قدس) فی كتاب القضاء من ان البحث فی صلاحية العامی لمنصب القضاء بحث علمی مدرسی لا خارجية له بلحاظ ان التفات المقلد الى جميع المزايا و الدقائق و الخصوصيات المتعلقة بالوقائع و ما فيها من الأحكام فی غاية البعد بل قريب من المحال «١».

بل لو خلینا و أنفسنا و لاحظنا الخارج نری انه لا یمکن ان یتصدیها کل مجتهد و عارف بالأحکام بل لا بد و ان یکون الأوحدی منهم و قد سمعنا و شاهدنا إن القضاة من الصدر الأول إلی زماننا هذا کان شأن طائفة مخصوصة من العلماء کما هو المسموع و المشاهد من سائر الدول الراقیة و الممالک المتمدنة اصطلاحا و اسما.

و لو شک فی شمول أدلة النصب للعامی للشک فی اعتبار الاجتهاد فی صدق عنوان الناظر فی الحلال و الحرام، و العارف بأحکامهم و نحو ذلک بلحاظ صدقه علی من عرفها و ان کان من طریق التقلید، أو لأجل أن الآیات المبارکات لیست بصدد تعیین الحاکم و انما هی بصدد بیان ان القضاوة لا بد و ان تکون بالعدل و القسط فلا مجال للمتمسک بإطلاقها.

أو لأجل ان الاخبار انما وردت فی قبال المخالفین للدلالة علی عدم جواز الترافع الی أهل الجور و الفسوق، و ان الایمان معتبر فی القضاء و اما ان القاضی یعتبر ان یکون مجتهدا أو یکفی کونه عالما بالقضاء بالتقلید الصحیح أو یعتبر ان یکون رجلا الی غیر ذلک من الأمور فلیست الاخبار بصدد بیانها بوجه صحیح.

فاذا القدر المتیقن من دلیل النصب من قبلهم هو المجتهد دون من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد و هو الخارج عن الأصل الذی أسسناه.

فبما ذکرنا کله ینقدح ضعف رد صاحب الجواهر (قدس) الإجماع المدعی فی دلیلهم بقوله: «و اما دعوی الإجماع التی قد سمعتها فلم أتحققه بل لعل المحقق

---

(۱) ملحقات العروة الوثقی ج ۲/ ۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۶۱

....

عندنا خلافه» «۱».

حکم اعتبار مطلق الاجتهاد فی منصب القضاء

ثم انه بعد الفراغ عن اعتبار الاجتهاد فی منصب القضاء یقع الکلام فی کفایة مطلق الاجتهاد فیه حتی یصح تصدی المتجزی لمنصب القضاء، أو یعتبر الاجتهاد المطلق وجهان بل قولان.

و لیعلم أولا- ان الاجتهاد قد یطلق و یراد منه استنباط الحکم من أدلته، و قد یطلق و یراد قوة منه الاستنباط و ملکة رد الفروع إلی الأصول فالمجتهد المطلق علی الأول هو الذی استنبط جمیع الأحکام من أدلتها فعلا، و المتجزی فی قباله من استنبط بعض الأحکام من أدلتها فعلا فقط.

کما ان المجتهد المطلق علی الإطلاق الثانی هو الذی یکون له ملکة استنباط جمیع الأحکام و لو لم یستنبط جمیعها و مقابله المتجزی و هو الذی لم تکن له قوة کذلک.

عدم کفایة ملکة الاجتهاد فی القضاء

ثم لا یخفی انه لم یوجد فی الروایات ما یستفاد منه صلاحیة الواجد لملکة الاجتهاد فقط لإشغال منصب القضاء، لان عمدة روایات الباب هی مقبولة عمر بن حنظلة، و روایتا ابی خدیجة، و التوقیع الشریف، و واضح ان قوله علیه السّلام: (عرف أحکامنا) فی المقبولة، و قوله علیه السّلام: (یعلم شیئا من قضایانا- قضائنا) فی روایة ابی خدیجة، و قوله: علیه السّلام (و عرف حلالنا و حرامنا) فی روایته

الأخرى، يدل بوضوح على اعتبار العلم و العرفان الفعلى بالأحكام فلا يصلح للقضاء من له قوة الاستنباط فقط فتدبر.

---

(۱) جواهر الكلام ج ۴۰/ ۱۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۲

الإجماع و الاخبار التى استدل بها لاعتبار الاجتهاد المطلق فى القضاء

اشارة

إذا أتمهد لك هذا فنقول يستدل لاعتبار الاجتهاد المطلق فى القاضى مضافا الى الإجماع المدّعى فى كلام بعضهم بجملة من الاخبار التى عمدتها قوله عليه السّلام فى المقبولة:

ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا «۱».

فان المصدر المضاف فى الفقرتين الأوليتين، و الجمع المضاف فى الفقرة الأخيرة يفيدان العموم فمن كان راويا لجميع أحاديثهم و ناظرا فى كل ما يكون حلالا و حراما عندهم و عارفا بجميع أحكامهم يكون منصوبا للقضاء.

و قوله عليه السّلام فى مشهورة ابى خديجة.

اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضيا، و إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر «۲».

تقريب الدلالة ظاهر مما ذكرناه فى المقبولة فإن المفرد المضاف يفيد العموم و بما ذكرنا يظهر دلالة قول مولانا الصاحب جعلنى اللّه من كل مكروه فداه فى التوقيع الشريف:

و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم و انا حجة اللّه «۳».

فالمتصدى لمنصب القضاء، و المنصوب للقضاء لا بد و ان يكون راويا لأحاديثهم فى جميع الأحكام بواسطة الروايات المأثورة عنهم و ناظرا فى مداليلها و رفع معارضاتها، أو الجمع بينها عارفا بجميع ما يكون حلالا و حراما لديهم، و لا أقل جل ذلك هذا.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۳

المناقشة فى الإجماع و الاخبار

قلت: قد يناقش فيما ذكر.

اما فى الإجماع فلو سلم تحققه فلا يكاد ينفع فى مثل المقام الذى يستدل له ببعض الوجوه لاحتمال ان يكون ذلك مدرك المجمعين

فلا يكاد يستكشف رأى المعصوم به.

و اما الاستدلال بفقرات المقبولة فحاصل ما استفدناه من أستاذنا العلامة الخمينى دام ظله هو ان وقوع الفقرات فى مقابل المنع عن الرجوع الى حكام الجور و قضاتهم يمنع عن استفادة العموم لعدم معرفتهم جميع الأحكام بل قلما يوجد له مصداق فى الخارج ضرورة انه لو كان فينا، أو فيهم فقيه بارع فإنما استنبط أو يستنبط أكثر المسائل التى يبتلى بها نفسه أو مقلديه و اما استنباط جميع المسائل و الفروع من جميع الأبواب فلا الا من كان له قوة قدسية.

و بالجملة الظاهر من قوله عليه السّلام عرف أحكامنا إلخ المعرفة و النظر الفعليين بأحكامهم و هى غير حاصلة لغير أئمة أهل البيت عليهم السّلام بل غير ممكن حصولها عادة الأمن كانت له قوة قدسية فيكون جعل منصب القضاء لمن عرف، أو يعرف جميع الأحكام لغوا فتكون ذلك قرينة على ان المراد منها عرفان جملة معتدا بها من أحكامهم هذا أولا:

و ثانيا: لو فرض إمكان المعرفة الفعلية لجميع أحكامهم و وجوده خارجا فلا طريق لنا لتشخيصه بداهة انه لا يمكن الاطلاع على حاله الأمن كان فى رتبته أو أعلم منه فلا معنى للأمر بالرجوع اليه.

فلا بد و ان يراد منها غير ما هو المترائى منها بدوا و لكن يجب ان يكون بحيث يصدق عليه انه راو لأحاديثهم، و عارف بأحكامهم، و ناظر فى حلالهم و حرامهم، و من تحصل له مقدارا معتدا به منها يصدق عليه انه راو لأحاديثهم و عارف بأحكامهم و ناظر فى حلالهم و حرامهم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۲۶۴

....

نعم بمناسبة الحكم و الموضوع لا بد و ان يكون عالما بجميع ما وليه لأنه بعد تصديه للقضاء يراجع اليه من جميع النواحى و الأطراف التى يتعارف المراجعة فيها اليه، و واضح انه لم تكن منازعاتهم و مرافعاتهم من سنخ واحد، و نسق فأرد، فلو لم يكن القاضى عارفا بجميع موازين القضاء يلزم الهرج و المرج، و تضييع شئونه و سقوطه بين الناس.

و بما ذكرنا يظهر حال ما فى مشهورة ابى خديجة و التوقيع الشريف.

و على هذا يحمل قوله عليه السّلام فى صحيحة ابى خديجة قال:

قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق عليهما السّلام: إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه «۱».

فإن ظاهرها ان من استنبط قليلا من قضاياهم الصادق على معرفة مسئلة أو مسئلتين مثلا يجوز له تصدى القضاء خصوصا على نسخة (قضائنا) لصدقه على من عرف بعض القضايا الصادرة عنهم فى فصل الخصومات.

المراد بالمتجزى المنصوب للقضاء

اشارة

و قد عرفت انه لا يمكن الالتزام به لما أشرنا أن منازعات الأمة الإسلامية ليست على نسق واحد، فلو لم يكن القاضى عارفا بجميع موازين القضاء يلزم الهرج و المرج و سقوط القاضى من بين الناس.

أضف الى ذلك كما أشرنا أن الأئمة المعصومين عليهم السّلام غير أمير المؤمنين و الامام المجتبى فى برهة من الزمان لم يكن لهم

بسط يد و خلافة ظاهرية فلم يكن لهم قضاؤه كما كان لهما عليهما السّلام فالمراد بالقضايا بهذه القرينة الأحكام الشرعية الصادرة عنهم فمن عرف و استنبط جملة من الأحكام بحيث يصدق انه عارف بقضاياهم فيجوز

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۵

....

له تصديه للقضاء مع عرفانه بجميع ما وليه.

فظهر و تحقق مما ذكرنا جواز تصدى المجتهد المتجزى العالم بموازين القضاء لمنصب القضاء و يصح له فصل الخصومة و هو المنصوب من قبلهم للقضاء فاذا منصب القضاء مختص بالفقهاء و لاحظ للعامى منه.

فبعد ما تمهد لك ما ذكرنا و عرفت ان العامى غير منصوب من قبلهم صلوات اللّه عليه للقضاء فحان التنبيه على جهتين مترتبتين الاولى فى انه هل يجوز للفقيه الجامع للشرائط نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء أم لا؟ و الثانية فى انه لو لم يجز ذلك أيضا فهل يجوز توكيل الفقيه مقلده العارف للقضاء أم لا؟ فالكلام يقع فى جهتين.

الجهة الاولى فى انه هل يجوز للفقيه نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء أم لا؟

اشارة

قد يقال بجواز نصب الفقيه الجامع للشرائط: العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء مستدلا بعموم أدلة ولاية الفقيه.

بتقريب أن للنبى و الوصى صلوات عليهما نصب كل أحد للقضاء مجتهدا كان أو مقلدا إذا كان عارفا بالمسائل بمقتضى سلطنتهما و ولايتهما المطلقة على الأمة، فكل ما كان لهما يكون للفقيه الجامع بمقتضى عموم ولاية الفقيه.

و بالجملة كما كان للنبى أو الإمام صلوات اللّه عليهما نصب الفقيه الجامع للقضاء يصح لهما نصب العامى العارف بمسائل القضاء و كلما صح لهما صح للمجتهد الجامع، فيصح للفقيه الجامع نصب العامى العارف لذلك بحيث ينفذ حكمه لكل أحد حتى بالنسبة إلى الفقيه الذى نصبه، و يحرم مخالفته.

ذكر ما يوجه لجواز نصب العامى للقضاء و دفعه

و لا يخفى ان هذا الاستدلال يلتئم من مقدمتين لا بد من إثباتهما أما الأولى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۶

....

فهى إثبات انه يجوز للنبى و الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم بسبب الولاية العامة الثابتة لهم بالآيات و الاخبار و ضرورة المذهب نصب كل أحد لمنصب القضاء، و اما الثانية فهى ان كل ما ثبت لهما فهو ثابت للفقيه بأدلة عموم الولاية.

فإذا تمت هاتان المقدمتان فينفذ حكم العامى العارف المنصوب للقضاء من قبل الفقيه الجامع بالنسبة الى كل أحد.

و لكن ردت: المقدمة الأولى بأن مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة هو ان منصب القضاء انما هو للفقيه الواجد لصفات مخصوصة فيستفاد

منها انه حكم الهی لا یجوز التعدی عنها.

و بالجملة ارجع الامام علیه السّلام فیها هذا المنصب الی من كان واجدا لصفات مخصوصة فلو كان تصح المراجعة إلی غیره لوجب علیه ان یعینه لأنه علیه السّلام فی مقام بیان من یرجع الیه.

و لكن نوقش فی دلالة المقبولة بأنها لا تدل الأعلی نصب الامام علیه السّلام الفقیه العادل و اما كون ذلك بإلزام شرعی حتی یستفاد منها ان الفقاهة من الشرائط الشرعیة للقضاوة فلا.

و بالجملة النصب فیها و ان كان للفقیه العادل الا انه لا یستفاد منها انحصار المتصف به فلعل ذلك بلحاظ كونه فردا جلیا لا لكونه كذلك شرعا حتی لا یجوز لغیره تصدی القضاء.

و لكن یمكن الاستدلال لذلك بقوله علیه السّلام فی صحیح سلیمان بن خالد المتقدم:

اتقوا الحكومة فإن الحكومة انما هی للإمام العادل بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی «۱».

فإن الظاهر منه انها مختصة بهما من قبل اللّه و لا یكون لغیرهما أهلیة لها غایة الأمر أدلة نصب الفقهاء لذلك یكون مخرجة إیاهم عن الحصر فیبقی الباقی.

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضی ح/ ۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۶۷

....

بل یمكن ان یقال ان الفقهاء بوجه أوصیاء لكونهم الخلفاء من قبلهم فیكون خروجهم عنه موضوعا فیصح ان یقال ان الحكومة منحصرة بالنبی، أو الوصی، و یراد منه ما یعم الفقهاء.

و بالجملة حصر الحكومة و القضاء بالنبی، و الوصی یسلب أهلیة غیرهما لهما و خروج الفقهاء اما موضوعا أو حكما فیبقی الباقی.

و لك ان تقول انه لم یثبت للنبی، و لا للوصی مع ما لهما من الولایة المطلقة جعل منصب القضاء لكل أحد و ان لم یكن له أهلیة لذلك لأدائه إلی الظلم و الجور الی مخالفة اللّه و رسوله.

و ذلك لأنه لو صح لهما جعل منصب القضاء لمن لیس له أهلیة لذلك فحیث انه یجب اتباع آراء المنصوب من قبلهم لقوله تعالی أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ «۱».

و حكم القاضی غیر الأهل قد لا یكون عن منهاج صحیح، بل علی غیر موازین الشرع، و الشریعة فیؤید الی مخالفة اللّه و رسوله، و هو فاسد، فیكون وزان نصبهم غیر الأهل وزان قوله تعالی لَوْ كانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا «۲» فكما ان وجود الهین فی الخارج محال و لكن لو فرض وجودهما فیه لفسدت السموات و الأرض فكذلك لا یجوز للرسول و الوصی نصب غیر الأهل للقضاء لأدائه إلی مخالفتهما.

أضف الی ذلك عدم معهودیة تصدی العامی للقضاء من لدن زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله الی زماننا هذا بل المعهود بینهم هو تصدی المجتهدین له و ناهیك فی ذلك بعض الاخبار كقوله علیه السّلام لشریح: جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی أو وصی نبی أو شقی «۳» و قوله صلّی اللّه علیه و آله انهم خلیفتی الی غیر ذلك، فإنه یفهم من ذلك ان هذا حكم الهی مخصوص

---

(۱) النساء: ۴/ ۵۹

(۲) الأنبیاء: ۲۱/ ۲۲

(۳) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۸

....

بالنبى أو الوصى غاية الأمر قام الدليل على جواز تصديه للفقيه فلا يجوز للعامى تصديه و لو شك فى أهلية العامى للقضاء لاحتمال شرطية الفقاهة فى النصب فتكون شبهة مصداقية لقوله تعالى أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فلا ينفذ حكمه و لا يجب اتباعه هذا كله فى المقدمة الاولى.

و اما المقدمة الثانية فقد يقال بعدم تماميتها أيضا لأنه لم يثبت ان كل ما كان للرسول أو الإمام صلوات اللّه عليهما فهو للفقيه ضرورة أنه للنبى صفات و خصائص و أحكام لا يوجد فى غيره، و قد تعرضها العلامة الحلى (قدس) فى مقدمات نكاح التذكرة فذكر من ذلك ما يقرب ستين امرا مختصة بالنبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله «۱»، و كذا للأئمة أهل البيت عليهم السّلام خصائص لا يوجد فى غيرهم فلم يثبت عموم ولاية الفقيه بمثل ما كان لهما صلوات اللّه عليهما.

أضف الى ذلك ان المتأمل فى المقبولة صدرا و ذيلا- يرى بأنها فى مقام بيان وظيفة الفقهاء من حيث بيان الأحكام الشرعية عن مداركها و خصوص القضاء و الحكومة.

و لو سلم دلالتها على عموم ولايتهم فلا بد و ان يحتمل على ذلك احترازا عن التخصيص الأكثر المستهجن لان ما كان للنبى أو الإمام (صلوات اللّه عليهما) غير ثابتة للفقهاء كأمر بالجهاد الابتدائى، و تجهيز الجند لذلك، و الولاية على أموال الناس و أنفسهم، و جواز تطليق المرية المزوجة و تغيير بعض الأحكام الى غير ذلك، فلا يجوز التمسك بإطلاقها لما نحن فيه الا بعد تمسك جماعة معتد بها من الأصحاب و لم يتمسك بها فى المقام الا بعض المتأخرين ا ه.

و لكن يمكن ان يقال ان خصائص النبى صلوات اللّه عليه و آله و ان كانت كثيرة الا ان أكثرها ليست من شئون الحكومة و سلطنتها على الأمة و ما يكون مرتبطا بسلطنتهم و حكومتهم ليس بكثير بحيث يستلزم التخصيص المستهجن.

(۱) تذكرة الفقهاء ج ۲/ ۵۶۵

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۶۹

....

و اما المقبولة فالإنصاف ان القول بأنها فى مقام بيان وظيفة الفقهاء من حيث بيان الأحكام الشرعية و القضاة فقط غير وجيه بداهة ان بيان الأحكام ليس من المناصب و لا معنى لجعله، و تخصيصها بالقضاء و الحكم بين الناس لا وجه له، بعد قوله عليه السّلام فتحاكما الى السلطان أو القضاء فإنه شاهد صدق على أعمية المورد لما يكون مربوطا بالحكومة لأن ما يرجع الى السلطان و الولى غير ما يرجع الى القضاة نوعا.

و المنازعة فى الدين أو الميراث قد ترجع إلى القاضى كدعوى ان فلانا مديون و إنكار الطرف، أو دعوى انه وارث و نحو ذلك، و قد ترجع إلى الولاة، و الأمراء كالتنازع الحاصل بينهما لأجل عدم أداء دينه أو إرثه بعد معلوميته و مرجع هذا النحو من المنازعات الأمراء، فإذا قتل ظالم شخصا من طائفة مثلا و وقع النزاع و التشاجر بين طائفتين فالمرجع لرفع النزاع و التشاجر، و رفع الغائلة هو الولاة و لذا قال عليه السّلام فتحاكما الى السلطان أو القضاة و من الواضح عدم تدخل الخلفاء فى ذلك العصر بل مطلقا فى المرافعات التى ترجع إلى القضاة و كذلك العكس.

فعلى ما ذكرنا كل منازعة يرجع الى القاضى ليحكم بما هو الحق بينهما فاذا تراضيا و أخذا بحكم القاضى فهو و الا فيرجع الأمر إلى الحاكم لإجراء هذا الحكم و إنجازه ففى كل منازعة شخصية جهتان جهة قضائية و جهة حكومية غير ان الثانية فى طول الاولى غالبا من غير فرق بين كون المتنازع فيه امرا ماليا أو حقوقيا أو غيرهما.

فظهران السؤال عن مسئلة الدين أو الميراث لا يوجب اختصاص المقبولة بمسئلة قضائية، و قوله عليه السّلام بعد ذلك فتحاكما الى السلطان، أو القضاة شاهد صدق على ما ذكرناه.

و لك ان تفطن مما ذكرناه ان انطباق قول الصادق عليه السّلام: (من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم الى الطاغوت) على الولاة أوضح منه على القضاة بل لو لا القرائن لكان الظاهر منه خصوص الولاة لدخول القضاة من الولاة فيه سيما مع

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۷۰

....

مناسبة الحكم و الموضوع و مع استشهاده عليه السلام بالاية التى هى ظاهرة فيهم فى نفسها.

فعلى ما ذكرنا يصح ان يقال ان مقتضى إطلاق المقبولة انه عليه السّلام بصدد جعل مطلق الحكومة سياسية كانت أو قضائية للفقيه الجامع للشرائط.

شبهة فى دلالة المقبولة لنصب الولاية و الحكومة من قبل الامام عليه السلام و دفعها

بقيت هنا شبهة أشار إليها و الى دفعها أستاذنا العلامة الخمينى دام ظله.

أما الشبهة فهى ان الامام عليه السّلام و ان كان خليفة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و ولى الأمر و له نصب الولاة و القضاة لكن لم تكن يده مبسوطة بل كان فى سيطرة خلفاء الجور فلا اثر لجعل منصب الولاية لأشخاص لا يمكن لهم القيام بأمرها، و اما نصب القضاة فله أثر فى الجملة كما لا يخفى.

و اما دفعها فلوجود أثر فى الجملة لجعل الولاية عند ذاك لان جعل المرجع للشيعة يوجب رجوعهم اليه و لو سرا فى كثير من الأمور- كما نشاهد بالضرورة- هذا أولا.

و ثانيا: ان لهذا الجعل سرا سياسيا عميقا و هو طرح حكومة عادلة إلهية و تهيئة بعض أسبابها حتى لا يتحير المتفكرون لو وفقهم اللّه لتشكيل حكومة إلهية بل هو زائد على الطرح بعث لهم الى ذلك كما هو واضح.

و الغالب فى العظماء من الأنبياء و غيرهم الشروع فى الطرح أو العمل من الصفر تقريبا.

فهذا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قد قام بأعباء الرسالة و لم يؤمن به فى أول تبليغة الأعلى بن أبى طالب و زوجته الجليلة فنشر الدعوة عن عزم راسخ و ارادة قوية قدسية، و تحمل المشاق طيلة حياته حتى بلغ الى نشر الإسلام فى ارجاء العالم و بلغت عدد المسلمين فى الحال أكثر من الميليارد نسمة و سيزيد إن شاء اللّه.

و قد عين صلّى اللّه عليه و آله خلفاء بخصوصهم، و هم أئمة أهل البيت عليهم السّلام و فى طليعتهم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۷۱

....

على بن أبى طالب عليه السّلام و لكن لم يقبلوا منه الا إفراد لا تتجاوز عددهم عن عدد رؤس الأصابع و كان فى نصبهم و تعيينهم مصالح، منها تحقق امة عظيمة بلغت فى الحال شيعة أئمة أهل البيت عليهم السّلام أكثر من مأتى ميليون و سيزيد إن شاء اللّه بحيث

تفوق جميع فرق المسلمين بل جميع الأديان و يكون جميع العالم تحت راية بقية اللّه الأعظم حجة بن الحسن العسكرى جعلنى اللّه من كل مكروه فداء اللهم عجل فرجه، و اجعلنا من اتباعه و أنصاره و الذابين عنه.

و بالجملة قد أسس الامام الصادق عليه السّلام بهذا الجعل أساسا قويما للّأمة و المذهب بحيث لو نشر هذا الطرح و التأسيس فى جامعة التشيع و أبلغه الفقهاء، و المتفكرون الى الناس و لا سيما الجوامع العلمية و ذوى الأفكار الراقية لصار ذلك موجبا لانتباه الأمم خصوصا الأمة الإسلامية و التفاتهم اليه.

و لو سلم عدم دلالة المقبولة و غيرها على ثبوت الولاية للفقيه الجامع الا انه يكفى لإثباتها من باب كون الحكومة من الأمور الحسبية التى لا يرضى الشارع بتركها كما سنشير إليه إجمالا و المتيقن منها فى عصر الغيبة الفقيه الجامع.

فتحصل مما ذكرنا ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط فى إدارة شئون المجتمع، و لكن لا يتم الأمر بهذه المقدمة لجواز جعل الفقيه منصب القضاء للعامى و غير الأهل للقضاء ما لم تنظم إليها المقدمة الاولى و قد عرفت عدم ثبوت ولاية للإمام عليه السّلام نصب غير الأهل للقضاء فما ظنك للفقيه.

فظهر انه لا يصح للفقيه الجامع للشرائط نصب العامى العارف بمسائل القضاء تقليدا للقضاء.

و ليعلم ان ما ذكرناه فى هذه الجهة مقتبس و متخذ مما استفدناه من مجلس درس أستاذنا العلامة الخمينى دام ظله و ما أورده فى الرسائل «۱» و كتاب البيع «۲»

---

(۱) الرسائل / ۱۱۷

(۲) كتاب البيع ج ۲/ ۱۴۸ إلى ۱۸۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۷۲

الجهة الثانية فى انه هل يجوز توكيل الفقيه مقلده العارف للقضاوة أم لا الفرق بين نصب العامى للقضاء من قبل الامام و بين نصبه من قبل الفقيه و بين وكالته عن الفقيه

اشارة

الفرق بين هذا البحث و البحثين المتقدمين فى العامى العارف هو ان النظر فى البحث الأول هو انه هل يشترط فى القاضى الاجتهاد أو يكفى عرفانه بمسائل القضاء و لو تقليدا؟ و مقتضاه على تقدير الثبوت هو ان العامى فى عرض المجتهد ينال منصب القضاء.

كما ان النظر فى المبحث الثانى هو انه بعد عدم ثبوت منصب القضاء للعامى العارف من قبل الامام عليه السّلام هل يمكن للفقيه الجامع للشرائط جعله له؟ بحيث يستقل العامى بعد جعله فى أمر القضاء و له الحكم بما يراه بحيث يجب على الفقيه اتباعه أو لا يمكنه ذلك؟.

و بعد عدم ثبوت النصب له من قبل الامام عليه السّلام و لا من قبل الفقيه يقع الكلام فى انه هل يجوز توليه للقضاء من قبل الفقيه وكالة و نيابة عنه؟ بحيث يكون نفوذ حكم العامى الوكيل لكونه حكم الفقيه، و بإجازة منه و بالجملة يكون حكمت و قضيت الذى يقوله العامى هو حكم الفقيه و قضائه الذى وكله.

الاختلاف فى جواز وكالة العامى من قبل الفقيه للقضاء

اشارة

و کیف کان اختلفوا فی جواز تولی العامی العارف من قبل الفقیه وکالـة فقال بعض بالجواز، و ذهب ثلـة من الأصـحاب إلی العـدم و عمدة مستند القولین وجود الإطلاق أو العموم لأدلة الوکالة و عدمه فان کان لها إطلاق أو عموم تعتبر الوکالة فی کل شیء و لا شیء فتصح وکالة العامی العارف من قبل الفقیه و الا فلا.

و غایة ما یتمسک لذلک أحد أمرین علی سبیل منع الخلو.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۳

الأمر الأول بناء العقلاء

یقرر ذلـک ان الوکالـة کـالبیع و الصـلح و نحوهمـا من الأـمور العقلائیـة التی اسـتقر بنائهم علیها و تـدور معاشـهم علیها، و کلما کان کذلک یترتب علیه الآثار المطلوبة منه و لا یحتاج الی شمول إطلاق أو عموم إیاه.

نعم لا بد و ان لم یردع عنه الشارع فان ردع الشارع عن طریقة معهودة بینهم کالربا و القمار و نحوهما فیترک ما بنو علیه و الا فیتبع.

و بالجملة إذا استقر بنائهم علی عمل یتبع ما لم یردع عنه الشارع من دون احتیاج لترتب الأثر علیه علی دلیل خاص و بناء العقلاء استقر علی توکیل الفقیه مقلده العارف بموازین القضاء، للقضاء و لم یردع عنه فیستکشف رضاه به.

و فیه أولا: انه کما أشـرنا ان الأصل عـدم نفوذ حکم أحـد فی حق غیره الا ما دل الـدلیل علیه و قد تقدم ان المسـتفاد من الأدلة هو ان القضاء حق للنبی، أو الوصی و الفقیه الجامع للشرائط قائم مقام الوصی أو ما بحکمه.

فـاذا یمکن ان یقـال ان اخبـار الباب و فی طلیعتها صـحیح سـلیمان بن خالـد المتقـدم/ ۲۶۶- تـدل علی عـدم جواز تصـدی غیر الفقیه للقضاء.

و توهم ان غایـة ما یسـتفاد من اخبار الباب خصوصا صـحیح سـلیمان بن خالـد هی عدم جواز تصدی القضاوة أصالة لغیر هؤلاء، و اما تصدیه عن قبل من قام مقام الوصی أو بحکمه فلا.

مـدفوع بان الظاهر منها ان القضاوة لا بـد و ان یکون فعل أحـد من هؤلاء مباشـرة و واضـح ان فعل الوکیل لم ینزل منزلة فعل الموکل حتی یقال ان قضاء الوکیل قضاء موکله بل الفعل حقیقة فعل الوکیل فوض سلطنته الیه.

ان قلت فان لم تصـح وکالة العامی عن قبل الفقیه فلیجز نیابته عنه و واضح ان اعتبار عنوان النیابة عند العقلاء غیر اعتبار عنوان الوکالة، و النیابة هی تنزیل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۴

....

النائب منزلة المنوب عنه فیکون فعل النائب فعل المنوب عنه.

قلت: نعم فرق بینهمـا لکن من القریب جـدا ان یکون مباشـرة النبی، و الوصـی و الفقیه دخیلـة فی العمل فیشک فی نفوذ قضاء العامی النائب، و الشک فی صلاحیته یکفی لعدم نفوذ حکمه.

و ثانیا: انه لم یثبت بناء منهم فی تصدی کل أحد و لو کان عامیا للقضاء، و لو ثبت فإنما یصـلح دلیلا لو ثبت البناء المذکور فی عصـر الأئمـة علیهم السّـلام لما أشـرنا غیر مرة انه لم تدل آیة و لا روایة معتبرة علی حجیة بناء العقلاء حتی یؤخذ بإطلاقها أو عمومها فلا بد فی کل مورد من إحراز رضی الإمام المعصوم علیه السّلام به و لو بعدم الردع، و واضح انه یستکشف رضاه إذا کان البناء بمرئی منه و

مسمع فالدليل فى الحقيقة هو رضى المعصوم عليه السّلام فلا بد من إحراز وجود هذا البناء فى عصره عليه السّلام فلو لم يحرز البناء أو ثبت خلافه فلا يتم الاستدلال.

و من الواضح لدى الخبير ان متصدى القضاء من لدن صدر الإسلام إلى زماننا لم يكن الا طوائف و اشخاص معينين واجدين لبعض المزايا و الخصوصيات و لو ادعى السيرة و البناء على عدم تصدى العامى لمنصب القضاء لم يكن جزافا.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من عدم إحراز قيام السيرة على تصدى العامى.

فتحصل مما ذكرنا ان التمسك ببناء العقلاء لجواز تصدى العامى لمنصب القضاء دون إثباته خرط القتاد.

الأمر الثانى السنة

و ما يمكن ان يستدل منها خبران.

أحدهما: صحيح معاوية بن وهب و جابر بن يزيد جميعا عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

من و كل رجلا على إمضاء أمر من اللامور فالوكالة ثابتة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۷۵

....

أبدا حتى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها «۱».

و الثاني: صحيح هشام بن سالم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام:

فى رجل و كل أخر على وكالة فى أمر من الأمور و اشهد له بذلك الشاهدين فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر قال اشهدوا انى عزلت فلانا عن الوكالة فقال عليه السّلام ان كان الوكيل أمضى الأمر الذى و كل فيه قبل العزل فإن الأمر واقع ماض على ما أمضاه الوكيل كره الموكل أم رضى فإن الوكيل أمضى الأمر قبل ان يعلم العزل أو يبلغه انه قد عزل عن الوكالة فالأمر على ما إمضاء «۲».

أقول: الخبران متوافقان من حيث المضمون و غاية ما يستظهر منهما انهما بصدد بيان ان الوكالة فيما يصح فيه الوكالة لو ثبت و تحققت لا تزول و لا ترتفع حتى يعلمه بالخروج منها، و لم يكونا بصدد بيان ان الوكالة جارية فى جميع الأمور.

هذا أولا:

و ثانيا: لو سلم دلالتهما على سريان الوكالة فى جميع الأمور فإنما هى بالعموم أو الإطلاق، و صحيح سليمان بن خالد المتقدم مخصص أو مقيد لها، لان الوكيل كما أشرنا يباشر القضاوة و الخبر نهى عنها لغير النبى أو الوصى الشامل للفقيه اما موضوعا أو حكما كما تقدم، و حديث النيابة عن الفقيه قد عرفت حاله.

فتحصل مما ذكرنا فى هذا المقام ان القضاوة شأن ثابت للفقيه و المجتهد الجامع للشرائط سواء كان مجتهدا مطلقا، أو متجزيا إذا صدق عليه العارف بالأحكام و الناظر فى الحلال و الحرام و نحوهما.

و لا يجوز للعامى العارف بموازين القضاء تصدى القضاء لا أصالة فى عرض

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب الوكالة ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب الوكالة ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۷۶

....

الفقیه و لا نیابة عنه بحیث یکون منصوبا عاما من قبل المجتهد کما کان المجتهد منصوبا من قبل الامام علیه السّلام بل و لا وکالة عن المجتهد فی مورد خاص «۱».

المبحث الثالث فی عدم نفوذ حکم من لم یکن أهلا للقضاء

قال الماتن (قدس): و حکمه لیس بنافذ.

یدل علی ذلک الأخبار المتقدمة الدالة علی عدم جواز تصدی غیر المجتهد للقضاء فإنها بلازمها تدل علی انه لو حکم غیر الأهل فحکمه غیر نافذ بل یکون حکمه کلاحکم.

و بالجملة قوله علیه السلام فی صحیح سلیمان بن خالد مثلا: انما هی لنبی أو وصی نبی یدل بأوضح دلالة علی انه لو تصداها غیر الأهل و حکم بحکم لا یکون حکمه نافذا.

مضافا الی ان مقتضی الأصل الذی أسسناه من قبل هو عدم نفوذ حکم أحد کائنا من کان بالنسبة الی أحد إلا ما دل الدلیل علی ذلک و هو انما یکون فیما إذا کان القاضی أهلا للقضاء فغیر الأهل باق تحت الأصل.

المبحث الرابع فی حکم الترافع لدی غیر الأهل للقضاء

اشارة

قال (قدس): لا یجوز الترافع إلیه.

أقول: الترافع الی غیر الأهل تارة لا یکون لفصل الخصومة شرعا و لزوم التعبد بحکمه بل من جهة تراضی المتحاکمین بقول غیر الأهل بحیث لو صدق القاضی المدعی تنازل المنکر عما أنکره کما انه لو صدق المنکر تنازل المدعی عما ادعاه مع بقاء حق الدعوی للمدعی لعدم تحقق الفیصلة، و اخری یکون الترافع لغایة

(۱) انتهی ما أوردنا نقله من رسالتنا المسماة بالدرر الملتقاط فیما یتعلق بالتقلید و الاجتهاد تقریر ما أفاده أستاذنا العلامة الخمینی دام ظله مخطوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۷

....

فصل الخصومة و لزوم التعبد بحکمه بحیث لم یکن للمدعی بعد ذلک حق الدعوی و علی الثانی فغیر الأهل تارة یکون من الشیعة الا انه غیر واجد لشرط الاجتهاد أو العدالة مثلا، و اخری یکون من قضاة الجور أو من قضاة العامة.

توضیح الحال یستدعی البحث من جهات.

الجهة الاولی فی الترافع الی غیر الأهل إذا لم یکن الترافع لفصل الخصومة

ربما یقال- و لا یبعد- جواز الترافع الی غیر الأهل إذا لم یکن الترافع لفصل الخصومة و لزوم التعبد بحکمه بل من جهة تراضی المتخاصمین مع بقاء حق الدعوی للمدعی.

و الوجه فيه هو انه خارج عن موضوع القضاء و مندرج تحت موضوع المصالحة فمجرد الترافع كذلك لو خليت و نفسه جائز الا ان يترتب عليه عنوان محرم مثل الركون الى الظلمة و قد نهى الركون إليهم فى قوله تعالى لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ الاية «۱» أو تقوية الظلم، أو صيرورته من أعوان الظلمة الى غير ذلك.

الجهة الثانية فى حكم الترافع لدى قاضى الشيعة غير المجتهد أو غير العادل

ربما يقال بعدم ثبوت الحرمة الذاتية للترافع اليه بعنوانه الاولى و غاية ما تقتضيه أدلة اعتبار الاجتهاد أو العدالة أو غيرها هو عدم نفوذ حكمه و قضائه و لا ملازمة بين حرمة القضاء على شخص و بين حرمة الترافع اليه و كم له نظير.

و بالجملة الأدلة الخاصة إنما دلت على حرمة القضاء للشيعة غير الواجد لشرائط القضاء، و اما الترافع لديه فلا، خصوصا إذا لم يجعل الحكم و القضاء منصبا و شغلا لنفسه بل تصدى لهما أحيانا.

---

(۱) هود: ۱۱/ ۱۱۳

....

و لكن يمكن ان يقال: انه يحرم ذلك لكونه من التشريع المحرم لان الترافع لديه إمضاء عملى لقضاوة من تصدى لها ممن لا أهلية له للقضاء، مع انه يصدق عليه اعانة على الإثم.

هذا إذا لم يصدق عليه الركون الى الظلمة كما لعله كذلك فى بعض الموارد و اما إذا كان غير الأهل من أعوان الظلمة فالترافع لديه يكون من مصاديق الركون الى الظلمة و هو حرام، مع انه إعانة للظالم فى ظلمة، بل لعله يصدق عند ذاك التحاكم الى الطاغوت الذى أمرنا أن نكفر به لأنه بتصديه منصبا خطيرا ليس أهلا له يكون طاغيا خصوصا إذا تكرر منه القضاء.

فلا فرق بين طواغيت المخالفين و الموافقين من جهة حرمة الترافع إليهم.

و ربما يصدق على الترافع لديه بعض العناوين المحرمة الواردة فى حديث تحف العقول، كترويج الباطل، و توهين الحق، و تقوية الظلم و سدّ أبواب الأئمة و غيرها «۱» كما لا يخفى.

الجهة الثالثة فى الترافع الى قضاة الجور أو قضاة العامة

حكى نفى الاشكال فى حرمة الترافع الى حكام الجور و قضاة العامة و ان كان فى حق للنهى عنه فى اخبار مستفيضة و حكى عن المسالك انه كبيرة عندنا.

و بالجملة تدل على عدم جواز الترافع إليهم مضافا الى الوجوه التى تقدم ذكرها فى الترافع إلى قاضى الشيعة غير الأهل، الأخبار الناهية عن التحاكم الى حكام الجور و قضاة العامة و قد عقد لها بابا فى الوسائل و هو الباب الأول من أبواب صفات القاضى نشير الى بعضها:

ففى خبر ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام:

إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن

---

(۱) تحف العقول

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۷۹

....

انظروا الخبر «۱».

و فی خبر أخر له قال بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال:

قل لهم: إیاکم إذا وقعت بینکم خصومهٔ أو تداری فی شیء من الأخذ و العطاء ان تحاکموا الی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا الخبر «۲».

و فی مقبول عمر بن حنظلهٔ:

من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فإنما یأخذ سحتا و ان کان حقه ثابتا الخبر «۳».

و فی خبر ابی بصیر قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل فی کتابه وَلا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَی الْحُکّامِ فقال یا أبا بصیر ان اللّه عز و جل قد علم ان فی الأمهٔ حکاما یجورون اما انه لم یعن حکام أهل العدل و لکنه عنی حکام أهل الجور یا أبا محمد انه لو کان لک علی رجل حق فدعوته الی حکام أهل العدل فأبی علیک الا ان یرافعک الی حکام أهل الجور لیقضوا له لکان ممن تحاکم الی الطاغوت الخبر «۴».

و فی بعض الاخبار النهی عن مجالسهٔ قضاهٔ الجور کما فی خبر محمد بن مسلم قال:

مربی أبو جعفر أو أبو عبد اللّه علیهما السّلام و انا جالس عند قاضٍ بالمدینهٔ فدخلت علیه من الغد فقال لی ما مجلس رأیتک فیه أمس قال جعلت فداک: ان هذا القاضی لی مکرم فربما جلست الیه فقال لی: و ما یؤمنک أن تنزل اللعنهٔ فتعم من فی المجلس «۵».

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴

(۴) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۳

(۵) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۸۰

المبحث الخامس فی حکم الشهادهٔ عند القاضی غیر الأهل

لا ینبغی الإشکال فی حرمهٔ الشهادهٔ عند قاضی غیر الأهل إذا کانت الشهادهٔ بقصد فصل الخصومهٔ: اما لکونها معاونهٔ علی الإثم و هی حرام علی المختار المشهور بین الأصحاب، و لو نوقشت حرمهٔ المعاونهٔ فلا إشکال فی انها إمضاء عملی و رضاء بفعل القاضی المفروض حرمهٔ قضائه فتکون الشهادهٔ محرمهٔ بعنوان أخر غیر عنوان الإعانهٔ بل ربما تکون الشهادهٔ إعانهٔ للظالم فی ظلمهٔ و هی محرمهٔ بلا اشکال و لا خلاف، بل ربما تکون الشهادهٔ عنده رکونا إلی الظلمهٔ إذا کان القاضی منصوبا من قبل ولاهٔ الجور، بل کما أشرنا ربما یصدق علی الشهادهٔ عنده بعض العناوین المحرمهٔ کترویج الباطل، و توهین الحق، و تقویهٔ الظلم، و سد أبواب الأئمهٔ علیهم السّلام و

غيرها، بل قد يقال ان الشهادة عنده تشريع عملى و هو حرام.
هذا إذا كانت الشهادة عنده بقصد فصل الخصومة.
و اما إذا لم تكن بقصده فناقش سيد مشايخنا (قدس) أولا فى صدق المعاونة عليه بل قال لا يبعد عدمه فأشكل تحريمها الا من باب الأمر بالمعروف على تقدير اجتماع شرائطه «۱».
و لكن فيه: انه لو لم يصدق على شهادته عنوان المعاونة على الإثم الا انه لا إشكال فى انها إمضاء و رضاء لعمل القاضى المجرم و قد قرر (قدس) لزوم النهى عنه على تقدير اجتماع شرائطه، بل ربما ينطبق عليه بعض العناوين المحرمة التى أشرنا إليها فيما إذا كانت الشهادة لفصل الخصومة فلاحظ و تدبر.

المبحث السادس فى المال الذى يؤخذ بحكمه

اشارة

قال الماتن (قدس) هنا: المال الذى يؤخذ بحكمه حرام و ان كان الأخذ محقا

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۷۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۱

....

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده اه.
و لكن يظهر منه (قدس) فى كتاب القضاء خلاف ذلک لأنه قال لا يجوز الترافع الى قضاة الجور اختيارا و لا يحل ما أخذه بحكمهم إذا لم يعلم بكونه محقا الا من طرف حكمهم، و اما إذا علم بكونه محقا واقعا فيحتمل حليته و يحتمل الفرق بين العين، و الدين حيث ان الدين كلى فى الذمة و يحتاج فى صيرورة المأخوذ ملكا له الى تشخيص المديون بخلاف العين إلخ ما ذكره «۱».

حكم القاضى بالحق ليس محللا للحرام واقعا و لا محرما للحلال كذلک

قلت و ليعلم أولا- ان النص و الفتوى متطابقان ظاهرا على انه إذا حكم القاضى بالحق على موازين القضاء (بالبينات و الايمان) و لكن لم يكن المحكوم له محقا واقعا لا يحل له ذلک فليس حكم الحاكم بالحق محللا للحرام، أو محرما للحلال.
و إليک بعض اخبار الباب.
ففى صحيح هشام بن الحكم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:
قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: إنما أقضى بينكم بالبينات و الايمان و بعضكم ألحن بحجيته من بعض فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فإنما قطعت له به قطعة من النار «۲».
و عن تفسير العسكرى عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام:
قال كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يحكم بين الناس بالبينات و الايمان فى الدعاوى فكثرت المطالبات و المظالم فقال صلّى اللّه عليه و آله ايها الناس انما أنا بشر و أنتم تختصمون و لعل بعضكم ألحن بحجته من بعض و انما أقضى على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق أخيه بشىء فلا يأخذ به فإنما اقطع له قطعة من النار «۳».

(١) ملحقات العروة الوثقى ج ٢ مسئلة ٢/ ٩

(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب الكيفية الحكم و أحكام الدعوى ح/ ١

(٣) الوسائل باب ٢ من أبواب الكيفية الحكم و أحكام الدعوى ح/ ٢

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٢٨٢

أنحاء المال المأخوذ بحكم الحاكم غير الأهل و حكمها

إذا تمهد ذلك لك فنقول: المال الذى يؤخذ بحكم من ليس أهلا للقضاء اما يكون عينا شخصيا أو كليا، و على الأول اما يكون المحكوم له محقا أو لا.

قد عرفت فى حكم الحاكم بالحق ان حكمه لم يكن محللا للحرام، و لا محرما للحلال فما ظنك فى حكم غير الأهل للمحكوم له مع عدم كونه محقا سواء كان المتنازع فيه عينا شخصيا، أو كليا، أو دينا و لعله واضح.

و اما فى صورة محقية المحكوم له و الأخذ للمال فهل المحرم هو الأخذ بحكمه تكليفيا فقط مع حلية التصرف بحكمه مطلقا، أو مع حرمة التصرف فيه مطلقا، أو يفصل بين كون المتنازع فيه العين الشخصى فالأول و بين كونه دينا فالثانى، أو يفصل بين ما إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع الى غير الأهل، و بين عدم الانحصار فيحرم فى الثانى دون الأول؟ وجوه بل أقوال.

مقتضى القاعدة فيما إذا كان المتنازع فيه عينا شخصيا كما إذا غصبها أحد، أو أخذها بالعناوين المسوغة كالإجارة و العارية ثم أنكرها هو عدم حرمته و جواز التصرف فيه لأنه بعينه و خصوصياته ماله و ملكه و قد تقرر فى محله انه يجوز للمالك أخذ ماله ممن هو عنده بأى وسيلة ممكنة و لو كانت بالحيلة، أو بالقهر و الغلبة، و من تلك الوسائل حكم ذاك الحاكم.

نعم إذا لم ينحصر إنقاذ ماله بالترافع الى من لا أهلية للقضاء يكون الترافع لديه محرما، و لا ملازمة بين حرمة الترافع و حرمة المال المأخوذ بحكمه، ففى صورة عدم انحصار إنقاذ الحق بالترافع اليه و ان كان الترافع لديه محرما، و لكن لا يوجب ذلك حرمة التصرف فى عين ماله المغصوب المردود اليه بحكم الحاكم.

و توهم ان رد المدعى عليه المال بحكم الحاكم فهو مكره عليه فيشمله حديث رفع الإكراه عنه.

مدفوع بما تقرر فى محله ان حديث الرفع امتنانى فلا يكاد يشمل المقام لان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٢٨٣

....

شموله على خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر على صاحب المال و لعله واضح.

و يلحق بالعين الشخصية صورة ما إذا كان المال دينا لا يجوز للمديون حق التأخير بأن كان الدين معجلا أو مؤجلا حل أجله إذا كان الدائن مباشرا لذلك و ان كان مستندا الى حكم من ليست له أهلية لذلك فيحل له التصرف فى المأخوذ كما كان يجوز أخذه و تملكه تقاصا بشرائطه التى منها امتناع الغريم عن الأداء و المفروض أحد أنحاء التقاص.

و حيث انه لم ينحصر إنفاذ حقه بالمراجعة إلى الحاكم المذكور يكون الترافع لديه محرما.

نعم لو كان المتصدى لتعيين الدين فى ملك المديون هو الحاكم مباشرة، أو تسبيبا- بأن يأمر الدائن بالتعيين- يشكل الحكم بحلية المأخوذ لعدم نفوذ حكمه و عدم انحصار إنقاذ الحق بالترافع لديه هذا ما تقتضيه القاعدة.

استظهار من المقبولة فى حرمة المأخوذ بحكم غير الأهل مطلقا حتى فى العين الشخصية و دفعه من وجوه

و لكن ربما يقال ان ظاهر مقبولة إن حنظلة هو حرمة المأخوذ فى العين الشخصية فضلا عما الحق بها فما ظنك فى الدين غير المعجل فان الموصول فى قوله عليه السّلام:

و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا «۱» ظاهر فى نفس المال و حمله على الأخذ خلاف الظاهر.

أضف الى ذلك ما فى صدر المقبولة حيث فرض التنازع فى الدين أو الميراث فالميراث المقابل للدين ظاهر فى العين و حمله على الدين بعيد جدا فتكون حرمة المأخوذة مع كونه مالا له من قبيل الحرمة بالعنوان الثانى.

و مقتضى إطلاق قوله عليه السّلام: و ما يحكم له إلخ عدم الفرق بين كون المأخوذ

---

(۱) هكذا فى الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴ و اما عن الكافى فالعبارة هكذا من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فإنما يأخذ سحتا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۴

....

عينا أو دينا (سواء كان قوله سحتا مفعولا ثانيا لقوله يأخذه، أو حالا لضمير المفعول المستند الراجع الى لفظة (ما) الشامل للدين و العين).

و مورد المقبولة و ان كان المأخوذ بحكم السلطان و القضاة فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدى الشرائط.

الا انه يمكن استفادة التعميم من التعليل فيها بقوله عليه السّلام: لأنه أخذه بحكم الطاغوت و قد أمر اللّه ان يكفروا به إلخ فإن الظاهر شمول الطاغوت لكل من تصدى القضاء على الوجه المحرم خصوصا إذا تكرر منه القضاء.

و بالجملة تشمل الطاغوت كل طاغ و من لم يكن مأذونا و لو كان من الشيعة غير الواجد للشرائط.

و لكن فيه أولا: ان للسحت كما أفيد و يظهر من مراجعة كتب اللغة «۱» إطلاقين فى اللغة و العرف.

أحدهما: كل ما لا يحل كسبه كما لعله الشائع من معناه فلا يطلق الا على ما انتقل اليه من الغير على وجه محرم.

و الثانى: ما هو خبيث الذات من المحرمات كالخمر و لحم الخنزير، و اما المحرم الذى لم يكن خبيث الذات فليس بسحت و ان حرم بطرو عنوان عرضى عليه و لذا لا يطلق السحت على الطعام المحلل الذى يفطر به الصائم فى شهر رمضان و ان كان إفطاره هذا محرما.

فاذا مال نفسه لا يكون خبيثا و ان حرم أخذه بحكم غير الأهل عند عدم الانحصار و بالجملة لا يصدق السحت بمعنييه على مال نفسه، و مجرد كونه موردا لحكم الجائر بالرد اليه لا يحتمل ان يكون مستلزما لخروجه عن ملكه فلا يكون أخذه من الانتقال المحرم كما انه ليس محرما خبيث الذات و هو واضح.

فعلى هذا لا محذور فى الالتزام بحرمة الترافع إلى أحكام الجور مطلقا فى

---

(۱) لاحظ لسان العرب ج ۲/ ۴۱ و المصباح، و القاموس، و مجمع البحرين و غيرها

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۵

....

الدين و العين كما هى مدلول صدر المقبولة، و بحرمة المأخوذ فى الدين و نحوه دون العين الشخصية و ما بحكمها لو عصى و ترافع إليهم بمقتضى هذه الجملة لما أشرنا انه لا ملازمة بين حرمة الترافع و حرمة المأخوذ فلاحظ.

و ثانيا: انه كما أفيد أن شمول الميراث للعين الشخصية انما يكون بالإطلاق و من الجائز حمله على العين المشتركة التى هى فى حكم الدين لتوقف الحلية فيها على رضاء الطرفين بالقسمة فلو باشر الحاكم الجائر قسمة الميراث بينهم، أو أمر الغير بذلك لا تنقسم العين بذلك و لا يحل له التصرف فى قدر سهمه لخروجها عن الاشتراك بذلك فيكون المأخوذ بحكمه كما فى الدين سحتا.

و ثالثا: ان مورد المقبولة هى الشبهة الحكمية و اختلاف الحكمين فى حديثهم عليهم السّلام و لذا قال عليه السّلام: الحكم ما حكم به أعدلهما إلخ فلا اثر لدعوى كون مورد المنازعة عينا شخصيا.

أضف الى ذلك ما قد يقال: بأنى لم أجد من يفتى صريحا بان المال الذى يؤخذ بحكمه حرام مطلقا حتى فيما إذا كان الأخذ محقا الا الماتن (قدس) فى المقام مع انه (قدس) فى قضائه فى ملحقات العروة ذهب الى تفصيل فى الحقيقة أو إشكال فيما كان محقا الى ان تعجب من سيدنا الحكيم (قدس) فى المستمسك حيث جعل حرمة المال المأخوذ بحكمه معروفا من مذهب الأصحاب بل لم يكتف به حتى ادعى فيه الإجماع فيا ليت صرح بفتوى الاثنين ليدلنا على إجماعهم اه «۱».

توهم معارضة المقبولة مع موثقة ابن فضال و دفعه

و قد ظهر لك حال دلالة المقبولة على حرمة المأخوذ بحكمهم و لو سلم دلالتها على حرمة المأخوذ فربما يتوهم معارضتها مع موثقة ابن فضال قال.

قرأت فى كتاب أبى الأسد الى ابى الحسن الثانى عليه السّلام و قرأته بخطه سئله ما فى تفسير قوله تعالى:

---

(۱) معالم الزلفى/ ۷۷

....

لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ «۱» فكتب بخطه: الحكام القضاة ثم كتب تحته هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور فى أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم انه ظالم «۲».

و ذلك لأنه يستفاد منها ان الحرام و الباطل هو ما إذا كان المحكوم له بحكمهم ظالما غير محق واقعا فاذا كان محقا فلا يكون المأخوذ بحكمهم باطلا و حراما.

و لكن يجاب عنه: بأن الرواية إنما وردت فى تفسير الآية الشريفة الواردة فى حرمة أكل مال الغير على وجه الظلم و العدوان لا فى بيان موضوع الحرمة مطلقا، و لا مانع من اعتبار الظلم فى صدق الباطل دون صدق الحرمة و لو بعنوان أخر فيمكن ان يكون حراما بلحاظ كونه مأخوذا بحكمهم و لو كان محقا.

و قد يقال فى رفع المعارضة بينهما بحمل الرواية على حكام العدل.

و لكن يجاب عنه بأنه خلاف ظاهر الآية الشريفة فى نفسها و خلاف ما ورد فى تفسيرها من ان المراد بالحكام فيها قضاة الجور، و قد تقدّم ذكره فى الجهة الثالثة من المبحث الرابع/ ۲۷۶ فلاحظ.

هذا كله إذا كان المال المتنازع فيه عينا شخصيا أو دينا معجلا، أو مؤجلا حل اجله.

و اما إذا كان المتنازع فيه دينا مؤجلا- قبل حلول اجله فادعاه أحدهما و أنكره الأخر فتحاكما عند من لا أهلية له للقضاء و حكم

للمدعى و كان محقا فى الواقع فالمال المأخوذ بحكه حرام لان المال الذى اشتغلت به ذمة المنكر بالاستدانة كلى لا يتشخص الا بتشخيص المديون نفسه، و تشخيصه بتشخيص الحاكم الجائر أو الدائن قبل حول اجله تشخيص غير شرعى فليس للدائن أن يتصرف فيه.

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۸۸

(۲) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۷

....

و بالجملة بعد ما كان للمديون حق التأخير و لا يكاد يتعين الدين بإجبار الحاكم بالتعجيل فى الأداء الحديث رفع الإكراه فلم يطرء عليه ما يوجب دخوله فى ملك الدائن.

هذا كله فيما إذا لم ينحصر إنقاذ حقه بالترافع الى غير الأهل من قضاة الجور أو غيرهم.

حكم انحصار إنقاذ الحق بالترافع الى غير الأهل

و اما إذا انحصر إنقاذ حقه بالترافع الى غير الأهل اما لعدم رضى الطرف المقابل الا بالترافع اليه، أو لعدم وجود الحاكم الشرعى، أو لعدم إمكان إثبات الحق عنده الى غير ذلك من الموارد التى لو لم يترافع عند من لا أهلية له لذهب حقه أو ماله فهل يجوز الترافع عنده و يجوز ان يتصرف فى المال المأخوذ بحكمه أم لا؟

وجهان بل قولان.

ربما يحكى المنع عن الترافع لديهم و فى المستمسك حكايته عن الأكثر بل عن الروضة الإجماع عليه.

و يوجه مقالهم بإطلاق النصوص الناهية عن الترافع لديه و ان الترافع إليه اعانة على الإثم كما عن الكفاية بل طلب المنكر و هو حرام.

و لكن الظاهر جواز المراجعة عند ذاك و حلية المأخوذ بحكمه و حكى عن المستند نسبته الى جمع من الأصحاب.

و الدليل على ذلك حكومة قاعدة نفى الحرج على جميع ما يتوهم كونه دليلا على الحرمة من إطلاق الاخبار الناهية عن الرجوع الى غير الأهل و عموم حرمة الإعانة على الإثم و طلب المنكر.

مضافا الى ضعف كثير منها لانصراف الاخبار الى صورة التمكن من الحاكم بالحق كما هو ظاهر المقبولة، و رواية ابى خديجة و غيرهما لو لم يكن صريحها، و منع صدق الإعانة و طلب المنكر فى المفروض.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۸۸

....

فحينئذ إذا أجبر الحاكم المديون على الأداء حل للدائن أخذه كما يحل له التصرف فيه و لا يشمله حديث نفى الإكراه لأنه خلاف الامتنان على الدائن.

جواز الحلف كاذبا لحفظ مال نفسه أو غيره

یؤید ما ذکرنا الأخبار الدالة علی جواز الحلف کاذبا لحفظ مال نفسه أو غیره و قد أشار إلیها الماتن (قدس) فی کتاب القضاء «۱».

کخبر زرارة قال:

قلت لأبی جعفر علیه السّلام نمر بالمال علی العشار فیطلبون منا ان نحلف لهم و یخلون سبیلنا و لا یرضون منا الا بذلک قال فاحلف لهم فهو أحل (أحلی) من التمر و الزبد «۲».

و قریب منه أخبار الحلبی، و معمر بن یحیی، و إسماعیل الجعفی، و ابی بکر الحضرمی «۳».

و مرسل یونس عن أحدهما علیهما السّلام:

فی رجل حلف تقیة فقال ان خفت علی مالک و دمک فاحلف ترده بیمینک فان لم تر ان ذلک یرد شیئا فلا تحلف لهم «۴».

و خبر محمد بن ابی الصباح قال:

قلت لأبی الحسن علیه السّلام ان أمی تصدقت علی بنصیب لها فی دار فقلت إن القضاة لا یجیزون هذا و لکن اکتبیه شراء فقالت اصنع من ذلک ما بدا لک و ما تری انه یسوغ لک فتوثقت فأراد بعض الورثة ان یستحلفنی انی قد نقدتها الثمن و لم أنقدها شیئا فما تری؟ قال احلف له «۵».

---

(۱) ملحقات العروة الوثقی ح ۲/ ۱۰

(۲) الوسائل باب ۱۲ من أبواب کتاب الایمان ح/ ۱ الزبد: ما یستخرج بالمخض من لبن البقر و الغنم.

(۳) الوسائل باب ۱۲ من أبواب کتاب الایمان ح/ ۸- ۱۶- ۱۷- ۱۹- ۳

(۴) الوسائل باب ۱۲ من أبواب کتاب الایمان ح/ ۸- ۱۶- ۱۷- ۱۹- ۳

(۵) الوسائل باب ۴۳ من أبواب کتاب الایمان ح/ ۱

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۸۹

....

الی غیر ذلک من الاخبار.

و بالجملة لا ینبغی الإشکال فی جواز المراجعة إلی قضاة الجور و حلیة ما یؤخذ بحکمهم إذا توقف استنقاذ حقه علی الترافع لدیه خصوصا إذا کان الخصم منهم.

و لا یخفی ان هذا إذا کان الحق معلوما واقعا، و مثله ما إذا کان معلوما فی ظاهر الشرع کما إذا شهدت البینة مثلا بأن أباه کان له علی فلان کذا، أو مقتضی فتوی مقلده کونه ذا حق، و اما مع عدم العلم واقعا و لا ظاهرا فلا یجوز الترافع إلیهم و علی فرضه و حکمهم فلا یجوز الأخذ بحکمهم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۲۹۱

[مسئلة ۴۴- یجب فی المفتی و القاضی العدالة]

اشارة

قال العلامة الطباطبائی (قدس): مسئلة ۴۴- یجب فی المفتی (۱) و القاضی العدالة، و تثبت العدالة بشهادة عدلین، و بالمعاشرة المفیدة

للعلم بالملكة، أو الاطمئنان منها و بالشياع المفيد للعلم (٢).

(١) قد عرفت ان الأحوط اعتبار المرتبة العالية من العدالة فى مرجع الفتوى و يلحق به القاضى المتسع نطاق قضاوته.

(٢) أو الاطمئنان، و قد مر ثبوتها بحسن الظاهر عنها علما أو ظنا بالغا حد الوثوق بها.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٢٩٢

اعتبار العدالة فى القاضى

أقول: اما اعتبار العدالة فى المفتى فقد مضى الكلام فيه مستوفى لاحظ ما ذكرناه فى ذيل مسئلة الثانية و العشرين.

و اما اعتبارها فى القاضى فقال الماتن (قدس) فى كتاب القضاء للإجماع، و المنع من الركون الى الظالم «١» إذ هو ظالم لنفسه و لقصوره عن مرتبة الولاية على الصبى و المجنون فكيف بهذه المرتبة الجليلة اه «٢».

نوقش: بإمكان تطرق المنع فى الإجماع بدعوى ثبوت الاختلاف أولا، و بعدم الحجية ثانيا، و فى الآية بأنه لو أريد من الظلم الظلم على النفس و لو فى الجملة و لو فى العمر مرة أو أكثر فأى عادل يخلو عن ذلك و غاية الأمر ان الفاسق أكثر ظلما منه، و لو أريد من عدم الظلم انتفائه بالمرة فليس هو الا المعصوم عليه السّلام.

نعم قد يقال ان المستفاد من النصوص اعتبار العدالة إذ قد ثبت اعتبارها فى الشاهد فكيف بالقاضى، على ان قوله: الحكم ما حكم به أعدلهما مشعر بأن العدالة شرط فى القضاء، و يؤيد ذلك ان المقصود من الترافع ليس الا ـ قطع الخصومة و فصل الأمر و هما لا يجامعان بعدم الاطمئنان إلى المنصوب للقضاء اه «٣».

قلت: أما المناقشة فى الإجماع فالإنصاف انها فى غير محله، و لم أجد مخالفا فى المسئلة بل اكتفى فى المستمسك لاعتبار العدالة بالإجماع فقط، و كيف لا و قد كان

---

(١) يعنى قوله تعالى لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ. هود: ١١/ ١١٣

(٢) ملحقات العروة الوثقى ج ٢/ ٥

(٣) مرقاة التقى فى شرح كتاب القضاء من العروة الوثقى/ ١٩

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٢٩٣

....

نقل الإجماع مستفيضا فى كلمات الأصحاب.

فلا ينبغى الإشكال فى تحقق الإجماع فى المسئلة نعم يقع الكلام فى حجيته فى المسئلة التى تجرى فيها وجوه عقلية و نقلية، لاحتمال ان تكون تلك الوجوه أو بعضها مستندة الإجماع.

و اما المناقشة فى الركون الى الظلمة ففيه ان العادل و من كان له حالة و ملكة نفسانية لاجتناب المعاصى إن ارتكب الذنب أحيانا لا يصدق عليه انه ظالم بل لا ـ يصدق عليه الفاسق ان تاب و الظاهر ان المراد بالركون إلى الظلمة ليس الركون الى مجرد من ارتكب الفسق و المعصية بحيث يكون الاعتماد و الركون على الفاسق محرما بل المراد الركون الى من صار الظلم على الناس امرا عاديا أو غالبيا له فكأنه صار طبيعة ثانية له.

فمجرد التحاكم الى من ارتكب الفسق لا يعد ركونا الى الظالم.

نعم التحاکم الی الفاسق المنصوب من قبل الجائر بحیث صار من أعوانهم یعد من الرکون الی الظلمة.

فما فی التنقیح: من انه یمکن ان یقال ان التحاکم الی الفاسق من أظهر أنحاء الرکون الی الظلمة و قد نهی عنه فی الشریعة اه «۱» غیر مطرد فی الترافع الی مطلق الفاسق کما لا یخفی فتدبر.

و کیف کان استدلال الماتن بأولویة مرتبة القضاء علی ولایة الفاسق علی الصبی و المجنون وجیه ضرورة ان الفاسق إذا قصر عن مرتبة الولایة علی الصبی، أو المجنون فکیف بهذه المرتبة العظیمة.

موقف القضاء فی الشریعة المقدسة

بل کما فی التنقیح: ان القضاء من المناصب التی لها أهمیة فی الشریعة المقدسة بعد الولایة بل هو من المناصب المختصة بالنبی و أوصیائه صلوات اللّه علیهم

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۶۵

....

و هم قد ینصبون شخصا معینا للقضاء و قد ینصبون علی نحو العموم، و لا نحتمل ان یجعل الشارع الحکیم هذا المنصب العظیم لمن هو خارج عن طریقته، کیف و قد اعتبرت العدالة فی إمام الجماعة و الشاهد فکیف بالقضاه الذی هواهم منهما هذا و قد ورد فیما رواه الصدوق بإسناده الصحیح عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام اتقوا الحکومة فإن الحکومة انما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی «۱» و من الظاهر ان الفاسق لا یسمح ان یکون وصی نبی اه «۲» و کقوله علیه السّلام فیما روی عن الخصال: اتقوا الفساق من العلماء «۳».

فتحصل مما ذکرنا ان اعتبار العدالة فی المفتی و القاضی مما لا ریب فیه.

کلمة من صاحب الحدائق فی اعتبار المرتبة العالیة من العدالة فی الحاکم الشرعی

بل کما تقدم فی ذیل مسئلة الثانیة و العشرین مقالا نفسیا من صاحبی الحدائق و المستمسک فی ان العدالة المعتبرة فی الحاکم الشرعی هی المرتبة العالیة فأوردنا ما افاده سید مشایخنا (قدس) و لا بأس بذکر ما أفاده العلامة البحرانی (قدس) هنا فلعله لا تخلو عن فائدة قال:

«العدالة المعتبرة فی الحاکم الشرعی- من قاضٍ أو مفت- هی المرتبة العلیا فلا یکفی فیهما ما یعتبر فی إمام الجماعة، و الشاهد، أو غیرهما ممن یعتبر وجود العدالة فیه لأنه نائب عن الامام، و جالس فی مجلس النبوة و الإمامة و متصدر للقیام بتلک الزعامة فلا بد فیه من مناسبة للمنوب عنه مما یستحق به النیابة بأن یکون متصفا بعلم الأخلاق الذی هو السبب الکلی للقرب من الملک الخلاق، و هو تحلیة النفس بالفضائل و تخلیتها من الرذائل الی ان قال و یکفیک فی صحة ما ذکرنا قول أمیر المؤمنین

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۶۴

(۳) بحار الأنوار الطبعة الحدیثة ج ۲/ ۱۰۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۵

....

عليه السلام لشريح يا شريح جلست مجلسا لا يجلسه الا نبى أو وصى نبى، أو شقى «۱» ثم ذكر و استشهد لإثبات مدعاه بجملة من الروايات التى يطول بنا ذكرها، و لعل التأمل فيها يقضى بعدم دلالتها على مدعاه بوضوح، و لكن ينبغى ملاحظتها و التسنن بها.

رواية جامعة لكون العلم ذو فضائل كثيرة

و لا بأس بذكر رواية منها للاتصاف بما فيها، و هى ما رواها عن الكافى عن ابى عبد اللّه عن أمير المؤمنين عليهما السّلام انه كان يقول:

يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة: (فراسة) التواضع (و عينه) البراءة من الحسد، (و أذنه) الفهم، (و لسانه) الصدق (و حفظه) الفحص، (و قلبه) حسن النية، (و عقله) معرفة الأشياء و الأمور، (و يده) الرحمة، (و رجله) زيارة العلماء، (و همته) السلامة، (و حكمته) الورع، (و مستقره) النجاة، (و قائده) العافية، (و مركبة) الوفاء، (و سلاحه) لين الكلام، (و سيفه) الرضا (و قوسه) المداراة، (و جيشه) مجاورة العلماء، (و مآله) الأدب (و ذخيرته) اجتناب الذنوب، (و زاده) المعروف، (و مأواه) الموادعة، (و دليله) الهدى، (و رفيقه) محبة الأخيار «۲».

فتحصل أن القضاوة و مرجعية الفتوى ترتضعان من ثدى واحد فكلما كانت سعة المرجعية و القضاء كمية و كيفية أوسع ينبغى ان تكون العدالة المعتبرة فيها أعلى فظهر انه لا بد و ان يكون القاضى محرز العدالة فالمجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم فسقه غير صالح للقضاء هذا كله بالنسبة إلى اعتبار العدالة فى القاضى

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰/ ۵۰۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۶

عدم انحصار طرق ثبوت العدالة بما ذكر فى المتن

اما طرق ثبوت العدالة فقد تقدم الكلام فيه مفصلا فى ذيل المسئلة الثانية و العشرين فلا نعيده، و لكن نشير الى عدم انحصار ثبوت العدالة بما ذكر فى المتن هنا لأنه كما تثبت: ۱- بشهادة العدلين ۲- و العلم الوجدانى الحاصل من اى طريق بالشياع أو بالمعاشرة التامة ۳- و الاطمئنان بها من طريق المعاشرة، فكذلك تثبت ۴- بحسن الظاهر المفيد للظن البالغ حد الوثوق نوعا و لو لم يحصل فعلا و الاطمئنان الحاصل من المعاشرة و الشياع و ان لم يفد العلم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۲۹۷

[مسألة ۴۵- إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك فى ان أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا]

اشارة

قال العلامة الطباطبائى (قدس): مسئلة ۴۵- إذا مضت مدة من بلوغه و شك بعد ذلك فى ان أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة فى أعماله السابقة، و فى الاحقة يجب عليه التصحيح فعلا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۲۹۸

حكم الشك فى ان أعماله السابقة كانت عن تقليد صحيح

---

(۱) أقول: الشك فى صحة الأعمال تارة تكون ناشئا عن الشك فى وجود تقليد صحيح بمفاد كان التامة، و اخرى يكون عن الشك فى صحة التقليد مع العلم بوجوده بمفاد كان الناقصة.

ظاهر عبارة المتن هنا الأول، كما ان ظاهرها فى مسألة ۴۱ الثانى.

و لا يخفى انهما غير فارقين فيما هو المهم فى تصحيح الأعمال السابقة فلا يلائم عنوانهما مستقلا، و قد أضاف هنا حكم الأعمال اللاحقة.

و كيف كان تقدم الكلام مفصلا فى تصحيح الأعمال السابقة فى مسألة ۴۱، و إجماله أن تصحيح الأعمال السابقة- سواء كانت صلاة أو غيرها- انما هى أصالة الصحة، و قاعدة الفراغ- بناء على انها قاعدة أخرى- فإنهما تصححان أعماله التى اتى بهما لان ذات العمل و ان كانت معلومة الا انه يشك فى كيفيتها، و انه اتى بها مستندة الى فتوى من يجب تقليده أم لا فيحكم بصحتها لهما.

و بالجملة كلما كان الشك فى صحة المأتى به و مطابقته للمأمور به فأصالة الصحة، و قاعدة الفراغ تصححان العمل المأتى به فلا تجب الإعادة أو القضاء.

حكم الاكتفاء بأصالة الصحة و قاعدة الفراغ فى الأعمال اللاحقة

و اما بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة فهل يكتفى بهما فى تصحيحها، أو لا بد لها من تقليد صحيح بالرجوع الى فقيه جامع للشرائط وجهان بل قولان.

قد يقال ان القولين مبنيان على ان أصالة الصحة أو قاعدة الفراغ امارة أو أصلا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۲، ص: ۲۹۹

نظرية المشهور فى الفرق بين الامارة و الأصل فى حجية اللوازم و الملزومات العقلية و العادية و المناقشة فيها

فعلى الأول يكتفى بهما لتصحيحهما بخلاف الثانى و ذلك لما اشتهر بين المتأخرين خلافا لما يظهر من عبارات القدماء فى الفرق بين الامارة و الأصل من حجية مثبتات الامارة دون الأصل، فإذا ثبت أمر بأمارة فكما يثبت نص المؤدى و الأحكام الشرعية المتعلقة بها فكذلك تثبت الآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم و الملزومات العقلية، و العادية، و اما إذا ثبت الشيء بالأصل فلا يترتب عليه الاخصوص الآثار الشرعية المتعلقة به بلا واسطة.

و لهم فى إثبات مقالهم تقاريب لا يسعه المقام.

و لكن الذى يقتضيه دقيق النظر هو عدم تمامية الفرق لأنه قد تعتبر امارة لإثبات أمر و لا يكون حجة بالنسبة إلى لوازمها كالظن بالقبلة مثلا حيث جعل الظن بها حجة لغير المتمكن من تحصيل العلم بها فتصح الصلاة نحو القبلة المظنونة فقط، و لكن لا يجوز له ان يحكم

بتحقق الزوال إذا وصلت الشمس الیه مثلا الی غیر ذلک من الآثار، و اللوازم العادیة و العقلیة.

نعم ربما تعتبر امارة و تکون حجة بالنسبة إلی لوازمها و ملازماتها کخبر الواحد، و البینة، و الإقرار و السوق، و الید و نحوها.

بیان المختار فی حجیة الآثار بالنسبة إلی اللوازم و الملزومات

و الملاک کل الملاک ملاحظة دلیل اعتبار الامارة فان کانت حجیتها بلحاظ حکایتها و کشفها عن الواقع فیکون لوازمها و ملازماتها حجة و ذلک مثل خبر الواحد فإن عمدة دلیل اعتباره بناء العقلاء، و هم یرتبون علیه جمیع الآثار من غیر فرق بین الآثار الشرعیة و غیرها- کانت مع الواسطة، أو لا مع الواسطة، کانت ملتفتة إلیها، أو مغفولا عنها- و الشارع لم یردع عنها بل امضاهم علی ما هم علیه فیکون حجة بالنسبة إلیها فلذا إذا أقر أحد بإعطاء السم الی غیره و اشربه فلا إشکال فی حکم العقلاء بکونه قاتلا إیاه،

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۰

....

و ان أنکره، أو ادعی عدم التفاته الیه.

و اما إذا کان نطاق حجیة امارة التعبد بمضمونها و مفادها کأصالة الصحة و قاعدة الفراغ بناءا علی کونهما أمارة فإن مقتضی اعتبارهما هو التعبد بمفادهما فلا یکون مثبتاتهما حجة.

فعلی هذا ان قلنا بامارية أصالة الصحة و قاعدة الفراغ فغایة مقتضاهما فی مفروض المسألة تصحیح الأعمال السابقة و التعبد بذلک فلا یکتفی بذلک لتصحیح الأعمال اللاحقة فلا بد له فیها من تقلید صحیح.

فیکون جریانها فی الأعمال السابقة وزان جریان قاعدة الفراغ فی تصحیح الصلاة التی شک فی صحتها من حیث الطهارة و غیرها فکما یحکم بصحة الصلاة المشکوکة فیها و لکن مع ذلک لا بد له من تحصیل الطهارة فی الأعمال اللاحقة المعتبرة فیها الطهارة فکذلک فی المقام.

هذا إجمال المقال و تفصیله یطلب من غیر المقام.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۱

[مسئلة ۴۶- یجب علی العامی أن یقلد الأعلم فی مسئلة وجوب تقلید الأعلم، أو عدم وجوبه]

اشارة

قال العلامة الطباطبائی (قدس): مسئلة ۴۶- یجب علی العامی أن یقلد الأعلم فی مسئلة وجوب تقلید الأعلم، أو عدم وجوبه، و لا یجوز ان یقلد غیر الأعلم إذا أفتی بعدم وجوب تقلید الأعلم، بل لو أفتی الأعلم بعدم وجوب تقلید الأعلم یشکل جواز الاعتماد علیه (۱).

فالقدر المتیقن للعامی تقلید الأعلم فی الفرعیات.

(۱) لا وجه للإشکال، و لا فرق بینه و بین ما تقدم فی تقلید الحی فی جواز البقاء علی تقلید المیت، و قد جزم (قدس) بالجواز هناک و أشکل فیه هنا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۲

حکم العقل بلزوم تقلید الأعلم لیس علی وزان حکمه بأصل التقلید

أقول: حكم العقل بتقليد الأعلم كحكمه بأصل التقليد فكما يحكم العقل بلزوم التقليد لمن لم يتمكن من الاجتهاد و الاحتياط فكذلك يحكم بلزوم تقليد الأعلم و لكن حكمه من الموردين ليس على وزان واحد و نسق فأرد لان حكمه فى أصل التقليد انما هو لاستقلاله لذلك كما تقدم، و انه بحكم فطرته و بداهته فان من لم يتمكن من الاجتهاد و الاحتياط بعد العلم بثبوت أحكام فى الشريعة يحكم جزما بالمراجعة الى من يكون خبيرا.

و اما حكمه فى تقليد الأعلم فإنما هو من باب الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن للشك فى حجية فتوى غير الأعلم و قد قرر أن الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية من حيث عدم الاعتبار فلا يكون حكم العقل بلزوم تقليد الأعلم نظير حكمه بلزوم أصل التقليد.

يجوز تقليد غير الأعلم إذا أفتى الأعلم بعدم وجوب تقليد الأعلم خلافا للماتن

فاذا كان حكمه بتقليد الأعلم من باب الأخذ بالقدر المتيقن فبعد المراجعة إلى الأعلم ان افتى بجواز تقليد غير الأعلم يصح للعامى تقليد غير الأعلم بل هو فى الحقيقة تقليد للأعلم لان تقليد غير الأعلم كان بعد المراجعة إلى الأعلم و من ناحيته فيكون اتصاف فتوى غير الأعلم بالحجية بفتوى الأعلم.

و بالجملة العامى فى رجوعه الى غير الأعلم بعد فتوى الأعلم بجواز تقليد غير

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۳

....

الأعلم استند الى ما يقطع بحجيته و هو فتوى الأعلم فلا وجه للإشكال فيه كما فى المتن كما لا وجه لغيرها من المسائل الأصولية لعدم وقوعها فى طريق استنباط الأحكام الكلية فهى كمسئلة جواز البقاء على تقليد الميت ترتضعان من ثدى واحد و كلتاهما من قبيل المسائل الفرعية.

فإشكال الماتن (قدس) هنا مع جزمه بجواز تقليد الحى فى جواز البقاء على تقليد الميت غير ظاهر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۵

[مسئلة ۴۷- إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات]

مسئلة ۴۷- إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات فالأحوط (۱) تبعيض التقليد و كذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات مثلا و الآخر فى البعض الأخر.

[مسئلة ۴۸- إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ]

اشارة

مسئلة ۴۸- إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام (۲) من تعلم منه، و كذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

---

(۱) بل الأقوى مع العلم بالمخالفة و لو إجمالا، و مخالفة فتوى غير الأعلم للاحتياط كما مر، و كذا الحال فى الفرع الثانى.

(۲) إذا كان المخطأ فيه حكما لزوميا- بان كان المنقول تجويز فعل الحرام، أو ترك الواجب مثلا، أو ما بحكمه من تصحيحه ما يكون فاسدا أو بالعكس- و اما إذا كان غير إلزامى، أو كان المنقول موافقا للاحتياط فلا يجب عليه الإعلام بمجرد ذلك إلا إذا طرء عليه بعض العناوين الموجبة لذلك. و كذلك الحال فيما إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۶

حكم التبعيض فى التقليد إذا كان كل واحد من المجتهدين أعلم من الآخر فى باب و الآخر فى باب آخر

أقول: الفرعان اللذان تعرضهما الماتن (قدس) فى مسئلة ۴۷ يرتضعان، من ثدى واحد، و قد تقدم غير مرة ما هو الحق فيهما، و انه يجب على الأقوى تقليد الأعلم فى المقامين إذا علم مخالفتهما من حيث الفتوى، و كانت فتوى الأعلم مخالفة للاحتياط.

الأقوال فى وجوب إعلام خطإ ناقل الفتوى أو بيان الفتوى

أقول: اختلفوا فى وجوب الإعلام و عدمه فى مفروض مسئلة ۴۸ على أقوال فعن جماعة وجوب الإعلام مطلقا و عن المحقق الأردبيلى (قدس) التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف قطعا و بين ما إذا انكشف ظنا فاختار الوجوب فى الأول دون الثانى، و عن غير واحد التفصيل بين ما إذا كان المخطأ فيه حكما إلزاميا فأفتى خطأ بالاباحة أو نقل الفتوى كذلك، و بين ما إذا كان المخطأ فيه حكما غير إلزامى بان افتى أو أخبر عنه بالوجوب أو الحرمة فاختار وجوب الإعلام فى الأول دون الثانى.

لزوم الإعلام إذا كان المخطأ فيه حكما إلزاميا فأفتى أو نقل الفتوى بالإباحة أو الاستحباب أو الكراهة بعض وجوه يستدل بهما للزوم الإعلام

لا- يبعد القول الثالث لان الحكم المخطأ فيه ان كان واجبا فى الواقع أو حراما كذلك فأفتى بإباحته أو استحبابه أو كراهته، أو نقل الفتوى بذلك خطأ فيكون من صغريات مسئلة تنبيه الغافل و إرشاد الجاهل و موردها كلما كان المكلف غافلا عن

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۰۷

....

الحكم الكلى أو قاطعاً بالخلاف أو غافلا مترددا على نحو يكون جهله عذرا- سنشير قريبا الى وجه تقييد الجهل بكونه عذرا فارتقب- فيجب عليه الإعلام برفع عذر الجاهل و إتمام الحجة عليه.

و هذا الحكم جار فى جميع الأحكام الكلية و الموضوعات الخارجية التى علمت من الشرع مبغوضية فعلها أو تركها فيجب ردع فاعلها أو تاركها.

و لا يخفى انه لا يختص وجوب ذلك بخصوص المفتى أو ناقل الفتوى بل يجب الإعلام على كل أحد.

نعم يتأكد الوجوب فى حقها بلحاظ صدق التسبيب بالنسبة إلى فعل الحرام أو ترك الواجب بالإضافة إليهما لاستناد العامى فى فعله الحرام أو تركه الواجب الى فتوى المجتهد و حرمة التسبيب بالنسبة إليهما ثابتة بحكم العقل و النقل، و التسبيب بالنسبة إليهما و ان كان بمجرد الإفتاء على خلاف الواقع أو نقله الا- انه ما دام جهلهما بالحال يكونان معذورين فاذا ارتفع الجهل بظهور الخطاء يرتفع العذر بقاءا.

و هذا نظير ما إذا أقدم طعاما نجسا لضيف جاهلا بنجاسته ثم علم بالنجاسة حال أكل الضيف فإنه و ان كان معذورا حال تقديم الطعام الا انه حال علمه بنجاسته يرتفع عذره و يجب عليه أعلامه.

و قد یستدل لوجوب الإعلام بحکم العقل بوجوب إرشاد الجاهل و کان القائل به (ره) یترنم بهذا البیت:

اگر بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشینی گناه است

بـل قـد یقال انه یمکن اسـتفادة ذلک مما تضـمن ان الغرض من إرسال الرسل و إنزال الکتب هو قطع اعـذار المکلفین و اقامـة الحجة علیهم مثل قوله تعالی رُسُلًا مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ لِئَلّا یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ «۱».

و یمکن الاستدلال لذلک بالأخبار الدالة علی ان کل مفت ضامن و قد تقدم ذکر

---

(۱) النساء: ۴/ ۱۶۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۸

....

ثلة منها فی الجز الأول من هـذا الکتاب/ ۲۰۶- ۲۰۷ و المتحصـل منها ضـمان المفتی و علیه عقوبـة من عمل بفتیاه غایـة الأمر انه فی مفروض المقام حیث أخطأ فی الفتوی من دون تقصـیر فی المقـدمات یکون معـذورا فاذا علم بالخطإ وجب علیه الإعلام دفعا للعـذاب عن نفسه.

و لاـ یخفی ان الظاهران موضوع هـذه الاخبار و ان کان المجتهـد و المفتی خلافا لما یظهر من التنقیـح من ان المراد بالمفتی مطلق من ینقل الحکم فیشمل المجتهد و الناقل کلیهما «۱».

الا انه یمکن إلحاق ناقل الفتوی بالمجتهد لوحدة الملاک فمن أخطأ فی نقل الفتوی من دون تقصیر فی المقدمات یکون معذورا فاذا علم بخطاء نقله یجب علیه الإعلام دفعا للعذاب عن نفسه.

فما فی الدروس: من اختصاص ما ذکر بالمفتی، و لا یصح استفادة حکم ناقل الحکم «۲» غیر واضح فتدبر و اغتنم.

أضف الی ذلـک الأخبـار الدالـة علی حرمـة الفتوی بغیر العلم کما تقـدم ذکرها فی الجزء الأول/ ۱۵۸ فإن الفتوی بالإباحـة فی المقام أیضا من غیر علم الا انه کان معذورا فاذا علم خطائه یجب علیه أعلامه.

و قد یذکر وجوه أخر لذلک. و فیما ذکرناه کفایة.

عدم وجوب الإعلام فی الجهل غیر العذری

و انما قیـدنا جهـل المکلف بنحو یکون معـذورا فلأجـل عـدم وجوب الإعلاـم بالنسـبة الی من لم یکن کـذلک و ذلک فیما إذا کان الجهل مقرونا بالعلم الإجمالی و نحوه لوجوب الاحتیاط بالنسبة الیه.

و کذا لو انحصر الإعلام بطریق الخبر الذی لا یکون حجة فی نظر السامع فإنه

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۸۲

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۱۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۰۹

....

لا یجب الإعلام لعدم ترتب الأثر علی أعلامه هذا کله إذا کان الحکم المخطأ فیه حکما إلزامیا- وجوبیا کان أو تحریمیا.

عدم وجوب الإعلام إذا كان الحكم المخطأ فيه غير إلزامى

و اما إذا كان الحكم المخطأ فيه حكما غير إلزامى بان افتى المجتهد أو أخبر الناقل بوجوب أو حرمة المباح، أو المستحب أو الكراهة فيمكن ان يقال بعدم وجوب الإعلام بل صرح غير واحد من الأساطين بعدم الوجوب لعدم الدليل عليه عدا ما يتوهم من إطلاق أدلة وجوب تبليغ الأحكام و حفظها عن الاندراس، و لكن لا دلالة فيها الأعلى وجوب تبليغها بنحو يتمكن من الوصول إليها حتى لا يندرس الدين من غير فرق فى ذلك بين المجتهد و غيره من المكلفين و اما إيصالها إلى آحاد المكلفين الذى هو المطلوب فى المقام و لو بدق أبوابهم فلم يقم على وجوبه دليل و لم يلتزم أئمة أهل البيت عليهم السّلام بذلك فما ظنك بغيرهم لان التبليغ كذلك كان لازما على النبى صلّى اللّه عليه و آله بالمقدار المتمكن منه دون بقية المكلفين. هذا أولا.

و ثانيا: ان ما استدل به لوجوب تبليغ الأحكام من أية النفر «۱» و أية الكتمان «۲» و الاخبار الدالة على وجوب التبليغ قاصرة عن وجوب تعليم أحكام ترخيصية لان القدر المتيقن منها الأحكام الإلزامية لو لم نقل اختصاصها بها لما تقدم ان تعلم الأحكام واجب طريقى و الحكمة فى الوجوب الطريقى هو التحفظ على المصالح لئلا يفوت، و التجنب عن الوقوع فى المفاسد.

فاذا التعليم الواجب انما هو خصوص الأحكام الإلزامية و اما الأحكام الترخيصية- من المباحات و المستحبات و المكروهات- فلا يجب فيها التعلم و التقليد بداهة انه لا مفسدة فى ارتكابها أو تركها فاذا لم يجب تعلم أحكام غير إلزامى فلا معنى لوجوب

---

(۱) لوضوح عدم صدق الانذار و التخويف على غير الحكم الإلزامى.

(۲) لأن الظاهر من أية الكتمان حرمة كتمان ما يكون هدى للناس عن الضلالة و الهلاكة لا مطلق ما أنزله اللّه و ما لم يكن فى تركه جهالة و ضلالة كالأحكام غير الإلزامية.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۰

....

تعليمها نعم إذا احتمل الوجوب أو الحرمة يجب التعلم دفعا للضرر المحتمل.

تبصرة

يؤيد ما ذكرنا جريان سيرة الأصحاب الأخيار على عدم البحث و المذاكرة فى الأحكام الترخيصية غالبا و عدم افتائهم بها كثيرا بل يشيرون بإتيانها رجاء و احتياطا فى كثير من الموارد.

وجوب تعليم الأحكام و حفظها عن الاندراس و لو فى غير الأحكام الإلزامية من كل مكلف

و ليعلم ان عدم وجوب الإعلام فيما إذا كان المخطأ فيه حكما غير إلزامى لمن وقع بفتواه أو نقله فى خلاف الواقع لا يستلزم عدم وجوب تبليغ الأحكام حتى لا يجب حفظ تلك الأحكام عن الاندراس فإنه كما أفيد: لا يبعد ان يقال بوجوب تعليم الأحكام الشرعية و حفظها عن الاندراس و يتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعية على نحو يتمكن غير المجتهد من الوصول اليه من غير فرق فى ذلك بين الواجبات و المحرمات و المكروهات و المستحبات و المباحات، و من غير فرق فى ذلك بين المجتهد و غيره من المكلفين.

و اما إيصالها الى كل فرد فرد من آحاد المكلفين و لو بدق أبوابهم فلم يقم على وجوبه دليل و لم يلتزم به أئمة أهل البيت عليهم السّلام فما ظنك بغيرهم و قد أشرنا أن التبليغ كذلك كان لازما على النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله بالمقدار الممكن دون بقية

المكلفين «۱».

و يتحقق بيان الأحكام الشرعية على النحو المزبور على المجتهد بطبع رسالة عملية و نشرها بحيث يتمكن الناس الوصول اليه، أو بجلوسه فى بيته و تهيئة للجواب عند السؤال عن الأحكام الشرعية.

فالمتحصل من وجوب الإعلام فى هذه المسئلة هو ان يقال انه يجب الإعلام إذا كان المخطأ فيه حكما لزوميا بان نقل اباحة الواجب، أو الحرام مثلا و عند ذلك

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۲، ص: ۳۱۰

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۳۷۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۱

....

لا تختص الوجوب بالناقل فقط بل يجب على غيره أيضا و ان كان يتأكد الوجوب فى حق الناقل.

و اما إذا كان المخطأ فيه حكما غير إلزامى بأن نقل وجوب المستحب، أو نقل ما هو موافق للاحتياط فى المسئلة فلا يجب عليه الأعلام بمجرد ذلك إلا إذا طرء عليه بعض العناوين الموجبة.

هذا فى نقل الفتوى خطأ، و كذلك الحال فيما أخطأ المجتهد فى بيان فتواه فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۳

[مسئلة ۴۹- إذا اتفق فى أثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها]

اشارة

مسئلة ۴۹- إذا اتفق فى أثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها يجوز له (۱) ان يبنى على أحد الطرفين بقصد (۲) ان يسئل عن الحكم بعد الصلاة، و انه إذا كان ما اتى به على خلاف الواقع (۳) يعيد صلاته، فلو فعل ذلك و كان ما فعله مطابقا للواقع لا يجب عليه الإعادة

---

(۱) بل بناءا على حرمة قطع الصلاة يتعين عليه ذلك ان لم يعلم وجه الاحتياط. و الا فيتعين عليه الأخذ بما هو الأحوط.

(۲) بل و ان لم يقصده إذا تمشى منه قصد القربة.

(۳) أو فتوى من يقلده فعلا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۴

....

أقول: الكلام فى المسئلة طورا على ما نسب الى المشهور من حرمة قطع الصلاة و اخرى على عدمها.

استظهار بعض الأساطين من كلام الشيخ بأنه يرى حرمة قطع الصلاة و دفعه

استظهر بعض الأساطين دام ظله من حكم شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) بفسق من ترك تعلم مسائل الشك و السهو بأنه لو جاز له قطع الصلاة يمكن المكلف حينما عرض الشك فى صلاته- من ان يقطع ما بيده و يستأنفها ابتداء- و معه لماذا يجب عليه تعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو و لما ذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمهما «١».

و فيه: ان ظاهر فتوى الشيخ (قدس) بذلك بلحاظ انه يجب على عامة المكلفين معرفة أحكام الدين و منها الشكيات و السهويات فى المسائل المبتلى بها، و قد أشرنا ان المشهور قائلون بكون وجوب معرفة الأحكام نفسيا، فاذا من ترك التعلم فى المسائل المبتلى بها يكون فاسقا، فاستظهاره دام ظله من حكم الشيخ (قدس) بفسق تارك التعلم ان فتواه (قدس) لحرمة قطع الصلاة كأنه فى غير محله، و ان كان لا يبعد ان تكون فتواه حرمة قطع الصلاة لكنه بجهة أخرى فتدبر.

و كيف كان ان قلنا بحرمة قطع الصلاة فإن اتفق فى أثناء الصلاة مسئلة لا يعلم حكمها فان علم وجه الاحتياط فيها- كما إذا شك فى وجوب السورة فى الصلاة مع علمه بأنها لا تضربها إذا اتى بها بقصد القربة رجاء فالظاهر تعين الأخذ بما هو الأحوط

---

(١) التنقيح ج ١/ ٣٧٧

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٣١٥

....

ضرورة انه بذلك يمكن تصحيح الصلاة و الفراغ منها مع عدم ابتلائه بقطع الصلاة و إطلاق عبارة المتن يعم المفروض أيضا و لذا علق غير واحد من الأساطين على المتن- من جواز البناء على أحد الطرفين- بما إذا لم يكن أحد الطرفين موافقا للاحتياط و الا يتعين الأخذ بما هو الأحوط، فما فى الدروس من ان الظاهر ان هذه الصورة خارجة عن مفروض المتن و ان المفروض فيه هو ما كان كل من الطرفين محتمل البطلان «١» غير ظاهر.

و اما ان لم يعلم وجه الاحتياط كما إذا شك حال النهوض الى القيام فى انه سجد السجدة الثانية و لم يعلم ان الدخول فى مقدمة الجزء المترتب على الجزء المترتب على الجزء المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لا بد فى صدقه من الدخول فى نفس الجزء المترتب عليه فلا بد من البناء على أحد الطرفين و تتيمم الصلاة برجاء مطابقتها للواقع.

اما البناء على أحد الطرفين فواضح بعد حرمة قطع الصلاة و اما تتميمها برجاء المطلوبية فلأنه لو لا ذلك لزم التشريع المحرم.

عدم اشتراط قصد السؤال فى البناء على أحد الطرفين

ثم انه هل يجب و يشترط فى البناء على أحد الطرفين قصد السؤال عن الحكم بعد الصلاة كما هو ظاهر المتن و صريح بعض الأساطين دام ظله «٢» أم لا يجب كما هو صريح سيد مشايخنا (قدس) «٣» قولان.

من حكم العقل بعدم حصول اليقين بالبرائه الا بذلك، و من انه كما تقدم يكفى مطابقة المأتى به للواقع و لو صدفة من غير قصد إذا اتى به بقصد القربة برجاء المطلوبية فى خصوص العباديات و فى غيرها يكفى مجرد المطابقة و لو لم يكن ملتفتا اليه فضلا عن كونه مقصودا.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۹۰.

(۲) التنقيح ج ۱/ ۳۷۶

(۳) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۶

....

و المترائی فی النظر عدم لزوم ذلک فی تصحیح البناء علی أحد الطرفین لأن غایة ما یقتضیه العقل هی لزوم الإتیان بالمأمور به و مطابقة المأتی به للمأمور به فمن اتی بأحد الطرفین رجاء مضیفا له الیه تعالی غافلا عن ان یسئل عن حکم المسئلة، أو غیر بان للسؤال عن حکم المسئلة بعد الصلاة بل یأتی به برجاء المطلوبیة و فی أثناء الصلاة «۱» أو بعدها عرف وجه الحکم و ان ما اتی به موافق للواقع فالظاهر صحة المأتی به إذ الملاک کل الملاک فی الصحة کما تقدم غیر مرة مطابقة المأتی به للواقع، فما هو الظاهر من المتن و وافقه بعض الأساطین دام ظله- من لزوم قصد السؤال عن حکم المسئلة بعد الصلاة فی الحکم بالصحة- غیر ظاهر.

نعم القطع بفراغ الذمة حال الصلاة لا- تکاد تحصل الا بذلک، فکم فرق بین حکم العقل بلحاظ الوظیفة العقلیة حال الشک و بین حکمه فی صحة العبادة فتدبر فقد ظهر انه یتعین علیه البناء علی أحد الطرفین رجاء لئلا یرتکب قطع الفریضة المحتملة فما یظهر من المتن من جواز البناء علی أحد الطرفین الدال علی ان له ان لا یبنی علی أحدهما و إبطال الصلاة کأنه غیر ظاهر.

هذا کله علی القول بحرمة قطع الصلاة کما هو رای الماتن (قدس).

و ان قلنا بعدم حرمة قطع الصلاة فیجوز له البناء علی أحد الطرفین سواء کان موافقا للاحتیاط أو مخالفا له کما یجوز له قطع الصلاة و استینافها و ان کان الأحوط الأولی البناء علی أحد الطرفین خروجا عن شبهة الخلاف.

یکفی فی صحة العمل موافقة المأتی به لفتوی من یجوز تقلیده

ثم انه یکفی فی صحة العمل موافقة المأتی به لفتوی من یجوز تقلیده فعلا و ان لم یحرز موافقة العمل للواقع.

(۱) افرض بأنه اتفاقا کان فی المجلس واعظا فذکر المسئلة و بین حکمها فسمعها فی أثناء الصلاة، أو تذکر نفسه حکم المسئلة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۱۷

....

و بالجملة العبرة فی الصحة مطابقة العمل للواقع، أو لفتوی من یجوز تقلیده فلا تخلو عبارة المتن عن نحو قصور الا ان یراد بالواقع ما یعم الوظیفة الفعلیة.

ثم انه علی تقدیر مخالفة المأتی به للمأمور به هل یجب إعادة الصلاة مطلقا أو یخص وجوب الإعادة بما إذا کان العمل المأتی به فاقدا لجزء أو شرط رکنی

یجب إعادة الصلاة علی تقدیر مخالفة المأتی به للمأمور به مطلقا

لعل الظاهر لزوم الإعادة مطلقا و لا یکاد یصح تصحیحه بقاعدة لا تعاد کما لعله ربما یتوهم.

و السر فی ذلک هو نقصان المأمور به و عدم مطابقته للمأمور به، و مورد القاعدة کما تقدم مختلف فیه بین المشهور و غیرهم

فخصه المشهور بالسهو و النسیان و المفروض خارج عنهما و هو واضح، و غیرهم کبعض الأساطین و بعض المشایخ و ان قالوا بالتعمیم و لکن خصوها بما إذا کان العمل صحیحا عند الفاعل تقلیدا أو اجتهادا بحیث لو لم ینکشف له الخلاف لم تجب علیه إعادته و لیس الأمر کذلک فی المفروض لان المکلف یجب علیه الإعادة- انکشف له الخلاف، أو لم ینکشف- لقاعدة الشغل «۱»

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۳۸۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۱۹

[مسئلة ۵۰- یجب علی العامی فی زمان الفحص عن المجتهد، و عن الأعلم أن یحتاط]

اشارة

مسئلة ۵۰- یجب علی العامی (۱) فی زمان الفحص عن المجتهد، و عن الأعلم أن یحتاط فی اعماله (۲).

---

(۱) بحکم العقل الارتکازی.

(۲) هذا فی زمان الفحص عن المجتهد، و اما فی زمان الفحص عن الأعلم فیکفی العمل بأحوط أقوال الموجودین، بل یکفی الأخذ بأحوط أقوال من یتردد الأعلم بینهم إذا علم وجود الأعلم، و تحقق المخالفة بین فتواه و فتوی غیره، و الا فیتخیر بین الاحتیاط و تقلید أیهما شاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۰

یجب علی العامی فی زمان الفحص عن المجتهد الاحتیاط

أقول: حکم العقل بوجوب الاحتیاط فی زمان الفحص عن المجتهد بلحاظ عدم حصول الأمن من العقاب الا به لعدم وجود طریق أخر هناک.

و بالجملة العقل بعد العلم الإجمال بأحکام إلزامیة فی الشریعة یستقل باشتغال الذمة و لزوم الخروج عن عهدتها و لا یحصل ذلک الا بالاحتیاط ففی کل مورد احتمل حکما إلزامیا و وظیفة حتمیة و لم یعرف المجتهد یستقل عقله باشتغال الذمة بها و لزوم الخروج عن عهدتها و لا یحصل ذلک حسب الفرض الا بالاحتیاط تحصیلا للمؤمن من العقاب.

و لا یکفی هناک فی الاحتیاط الأخذ بأحوط القولین أو الأقوال و ان کان یکفی عند الفحص عن الأعلمیة.

و ذلک للشک فی اجتهادهم حسب الفرض فلعلهم غیر مجتهدین و لم یکن فی أقوالهم ما یحرز الواقع به.

فما یظهر من بعض الأعلام منهم سید مشایخنا قدس «۱» و بعض الأساطین دام ظله «۲» من کفایة الأخذ بأحوط القولین أو الأقوال فی الفرض لا- یخلو من مناقشة نعم ان کان فی أقوالهما أو أقوالهم ما یحرز به الواقع یجوز الاخذ بما هو الأحوط، و لا یخفی ان هذا فی الحقیقة احتیاطا حقیقیا فی المسئلة لا الأخذ بالأحوط

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۷۸.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۳۷۸

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۲۱

....

منهما أو منها كما لا يخفی فتدبر.

هذا كله فی حكم الاحتياط فی زمان الفحص عن المجتهد.

تخيير العامی فی زمان الفحص عن الأعلم بين التقليد و الاحتياط

و اما وجوب الاحتياط متعينا فی زمان الفحص عن الأعلم بالوجه المذكور فی زمان الفحص عن المجتهد فمشكل لجواز التقليد فی المفروض فهو مخير بين التقليد و الاحتياط، و قد تقدم ان لزوم تقليد الأعلم انما هو فی ظرف العلم بمخالفة فتواه لفتوى غير الأعلم، و لم يحرز وجود الأعلم فی بعض الصور، و لم يحرز المخالفة فی الفتوى بعد.

فاذا يتخير فی زمان الفحص عن الأعلم بين التقليد و الاحتياط الا ان تفرض المسئلة موردا يعلم وجود الأعلم فی البين و يعلم وجود اختلاف الفتوى فی البين فيتعين عليه الاحتياط عند ذاك فتدبر فيكفی هنا الأخذ بأحوط القولين، أو الأقوال، و لا يجب عليه الأخذ بأحوط الوجوه المحتملة فی المسئلة لعلمه بحجية أحد ذينك القولين أو الأقوال فی حقه فالعمل بأحوطهما، أو أحوطها مؤمن من العقاب.

ناقش سيد مشايخنا (قدس) بعدم وجوب الاحتياط على العامی فی الفرض- و هو صورة الفحص عن الأعلم- و احتمل عموم دعوى الاتفاق على جواز التقليد للفرض اه «۱».

قلت: قد عرفت حال لزوم الاحتياط و انه فی مورد علم وجود الأعلم و علم مخالفة الفتوى فی البين و اللّه العالم.

---

(۱) مستمسك العروة الوثقى ج ۱/ ۷۸

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۲۳

[مسئلة ۵۱- المأذون و الوكيل عن المجتهد فی التصرف فی الأوقاف]

اشارة

مسئلة ۵۱- المأذون و الوكيل عن المجتهد فی التصرف فی الأوقاف، أو فی أموال القصر ينعزل بموت المجتهد بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متوليا للوقف، أو قيما على القصر فإنه لا تبطل توليته و قيمومته (۱) على الأظهر.

---

(۱) لا ينبغی ترك الاحتياط بالاستيذان من الحی، أو انتصابه من قبله أيضا.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۲۴

أنحاء التصرف فی الأوقاف و نحوها

أقول: المجتهد و الفقيه تارة يأذن للشخص التصرف فی أموال القصّر و الغيّب، أو التصرف فی الأوقاف و بكلمة جامعة التصرف فی

الأمور الحسبة- و هی الأمور التی علم ارادة وجودها فی الخارج و لا یرضی الشارع بترکها و لم یعلم وجوده من شخص خاصه.

و اخری یوکله فی ذلک بحیث یستنیبه فی التصرف بحیث یکون فعل الوکیل فعلا للموکل.

و ثالثة ینصبه قیما فی أموال القصر أو الغیب، أو ینصبه متولیا للوقف.

الفرق بین المأذون و الوکیل و المنصوب متولیا و قیما

و الفرق بینهما هو ان المأذون و الوکیل بعد اشتراکهما فی جواز التصرف فی تلک الأموال کما هو الشأن فی الثالث أیضا هو انه اعتبر فی الوکالة تنزیل فعل الوکیل فی التصرفات منزلة فعل الموکل و لم یعتبر فی المأذون ذلک.

و اما الفرق بین الوکیل و المنصوب فهو ان الولایة و القیمومة هو جعل الولایة و السلطنة للولی، و متولی الوقف بحیث یکون بعد جعل الولایة له التصرف مهما رأی الغبطة و المصلحة، و لا یعد أفعاله أفعال المجتهد و ان کان بنصبه و تعیینه.

و بالجملة الوکالة الاستنابة فی التصرف بحیث یکون فعل الوکیل فعل الموکل تنزیلا فتدور مدار قابلیة الموکل للتصرف وجودا و عدما و لذا لا یتمکن الوکیل من التصرف فیما زاد علی مقدار الوکالة بخلاف الولی فإن تصرفه یکون منوطا بالغبطة، و المصلحة فی نظره فربما لا ینقدح فی ذهن المجتهد ما یفعله الولی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۵

....

و مع ذلک یصح منه ذلک.

هذا کله فی المیز بین المأذون و الوکیل و متولی الوقف و القیم علی الغیب و القصر.

و لا إشکال فی جواز التصرفات منهم فی الجملة و لکن الکلام فی انه بعد فوت المجتهد هل ینعزل المأذون أو الوکیل، أو المتولی أو القیم أولا؟

و الکلام تارة فی إمکان بقاء ذلک بعد موت المجتهد و اخری فی الدلیل علی ذلک بعد إمکان البقاء.

إمکان بقاء الاذن و الوکالة و التولیة بعد موت المجتهد

أما المأذون فتصویر الاذن فی التصرف المستمر الی ما بعد موت المجتهد بمکان من الإمکان و لذا یستدل فی مقام الإثبات لعدم بقاء الوکالة بموت الموکل کما سیجیء بالإجماع و غیره و الا کان الحقیق ان یقال بارتفاعها بموت الموکل.

فما یظهر من سید مشایخنا (قدس) من انه یرتفع الاذن بالموت «۱» غیر ظاهر الا ان یرید بذلک عدم دلالة الدلیل علی ذلک فتدبر.

و اما بقاء وکالة الوکیل فتدور مدار أهلیة الموکل للتصرف فمهما جاز له التصرف جاز للوکیل ذلک، و من الواضح انه بالموت أو الجنون یخرج الوکیل عن أهلیة التصرف فلا معنی للاستنابة عنه بعد ذلک.

و اما المتولی، و القیم فبما ان الولایة المذکورة نحو سلطنة مفوضة تکون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم یرفعها رافع کعزل المجتهد إیاه فمن الممکن بقائها بعد موت المجتهد.

هذا کله فی مقام الثبوت.

عدم بقاء الاذن بعد موت المجتهد

و اما مقام الإثبات فقد أشرنا ان تصویر الاذن المستمر الی ما بعد الموت و ان

(۱) مستمسک العروهٔ الوثقی ج ۱/ ۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۶

....

کان ممکنا و لکن لا دلیل علی ذلک فی مقام الإثبات و غایهٔ ما یمکن إثباته هو ان نفوذ اذن المجتهد محدود بحیاته.

و بالجملهٔ الأمر فی المأذون واضح لأنه بموت المجتهد اما ترتفع الاذن حقیقهٔ کما قیل أو لا یمکن إثبات بقائه بالدلیل.

الاختلاف فی بقاء الوکالهٔ بموت موکله و بیان المختار

اشارهٔ

و اما الوکیل فیمکن توجیه ارتفاع الوکالهٔ بموت موکله بوجهین.

الأول: الإجماع

قال الفقیه الماهر صاحب الجواهر: (قدس) ان العمدهٔ فی بطلان وکالهٔ الوکیل بموت الموکل الإجماع، و قال بمثل ذلک فی طرو الجنون و الإغماء له و قال بعدم الفرق عندنا بین طول زمان الإغماء، و قصره، و لا بین اطباق الجنون و أدواره و لا بین علم الوکیل بعروض المبطل و عدمه «۱».

و وافقه فی ذلک سید مشایخنا (قدس) «۲».

یمکن النقاش فی ذلک بعد ثبوت إجماع تعبدی فی ذلک بعد تطرق الوجه الأخر و لا أقل من الشک فی ذلک فلا یکاد یستکشف من ذلک رأی المعصوم علیه السّلام.

الثانی:

ما أشرنا إلیه من ان الوکالهٔ تنزیل فعل الوکیل منزلهٔ فعل الموکل و یکون تصرفاته فی المال ببیع أو إجارهٔ أو نحو ذلک منسوبا الی موکله، و من هنا یکون هو المخاطب بالوفاء بالعقد، و من المعلوم سقوطه عن أهلیهٔ التصرف بالموت أو الجنون فلا معنی للاستنابهٔ عنه بعد موته و جنونه.

نعم فی الإغماء یشکل دعوی خروج المغمی علیه عن أهلیهٔ التصرف عرفا فان وزان الإغماء وزان النوم و الغفلهٔ، و لو شک فی الأهلیهٔ عند الإغماء فیعمه إطلاق أدلهٔ الوکالهٔ ان کان لها إطلاق فیمکن إبقاء الوکالهٔ بالإغماء بالاستصحاب بناء علی جریانه فی الشبهات الحکمیهٔ کما قرر فی محله.

(۱) جواهر الکلام کتاب الوکالهٔ ج ۲۷/ ۳۶۰- ۳۶۲

(۲) مستمسک العروهٔ الوثقی ج ۱/ ۷۸

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۷

....

و اما المتولى و القيم فاختلف فى بقائه بالموت فذهب جملة من الأعلام منهم الماتن (قدس) الى عدم بطلان التولية و القيمومة بالموت، و خالفهم فى ذلك بعض و احتياط فى ذلك ثالث.

الاختلاف فى بقاء التولية و القيمومة بعد موت المجتهد توجيه بقائهما بعد موت المجتهد

اشارة

يوجه مقال الماتن (قدس) مضافا الى دعوى الإجماع عليه بقسيمه بوجهين.

الوجه الأول:

ان للمجتهد جعل الولاية لمن نصبه، و جعله متوليا و قيما فقد اعطى منصوبة منصب الولاية، و القيمومة، و المناصب إذا لم تكن مقيدة لا تزول الا بعد العزل كما هو الشأن فى سائر مناصب الحكومة، و كما فى إعطاء الواقف التولية لشخص فإن التولية و النظارة بعد موت الواقف باقية و الحاكم الشرعى له السلطنة، و الاقتدار على ذلك بمقتضى قوله عليه السّلام فى مقبولة عمر بن حنظلة فإنى جعلته حاكما «۱» و بعبارة اخرى انه من باب إعطاء المنصب فلا وجه و لا معنى لزوال المنصب بموت معطيها و يكون وزانها وزان حكم الحاكم غير القابل للنقض بموته.

و بعبارة ثالثة ان الولاية- بما أنها سلطنة مفوضة- قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم يرفعها رافع كعزل المجتهد و اما موته فلا يكون رافعا و لا أقل من الشك فيستصحب

الوجه الثانى:

اشارة

ان المرتكز فى أذهان المتشرعة- و يستفاد من النصوص- ان منصب القضاء منصب نيابى فجميع الوظائف التى يؤديها القاضى- من فصل الخصومة، و نصب القيم، و نحو ذلك- يؤديه نيابة عن الامام عليه السّلام فمنصوبه منصوب الامام و لازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت «۲».

و ربما يناقش الوجهان.

لكن توضيح المقال يستدعى البحث فى مقامين.

الأول: فى انه هل للمجتهد جعل الولاية فى تلك الأمور الحسبة لأحد

---

(۱) مدارك العروة ج ۱/ ۱۲۲.

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۱۹

....

بان یجعل التولیة و النظارة لشخص علی التصرف فی الأوقاف، أو فی أموال القصر أو الغیب أم لا؟.

الثانی: فی انه علی تقدیر جواز النصب من المجتهد هل یشترط بقاء التولیة و القیمومة بحیاة المجتهد بحیث ینعزل بموته أو یبقی بعد موته أیضا؟

و لبعض الأساطین دام ظله کما فی تقریری بحثه کلام فی کلا المقامین ینبغی ذکرهما و ملاحظتهما فنقول.

المقام الأول جواز نصب المجتهد التولیة و القیمومة لأحد

اشارة

فلا یبعد دعوی ثبوت الولایة علی النصب للمجتهد بالنسبة إلی تلک الأمور الحسبة کفاک جعل ما ورد فی غیر واحد من الروایات ان القضاوة و الحکومة للفقیه الجامع للشرائط کقوله علیه السّلام فی مقبولة عمر بن حنظلة (فانی قد جعلته حاکما) و قوله علیه السلام فی صحیحة أبی خدیجة: (فإنی قد جعلته علیکم قاضیا) الی غیر ذلک من الروایات.

و مقتضی الإطلاق فیها هو ترتب الآثار المرغوبة من القضاء و الحکومة بأجمعهما، أو الظاهرة منهما علی الرواة و القضاة و من تلک الآثار تصدیهم لنصب القیم، و الولایة و النظارة علی القصر، و الأوقاف التی لا متولی لها.

و لا شبهة فی ان القضاة المنصوبین من قبل خلفاء الجور کانوا یتصدون لتلک الوظائف و المناصب کما لا یخفی علی من لاحظ أحوالهم و سبر سیرهم و سلوکهم فی کتب السیر و الاخبار.

یشهد لذلک صحیح محمد بن إسماعیل قال:

قلت مات رجل من أصحابنا و لم یوص فوقع امره الی قاضی الکوفة فصیر عبد الحمید القیم بماله و کان الرجل خلف ورثة صغارا، و متاعا، و جواری، فباع عبد الحمید المتاع فلما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۲۹

....

أراد بیع الجواری ضعف قلبه عن بیعهن إذ لم یکن المیت صیر الیه وصیته، و کان قیامه فیها بأمر القاضی، لأنهن فروج قال فذکرت ذلک لأبی جعفر علیه السّلام و قلت له یموت الرجل من أصحابنا و لا یوصی الی أحد و یخلف جواری فیقیم القاضی رجلا منا فیبیعهن، أو قال یقوم بذلک رجل منا فیضعف قلبه لأنهن فروج فما تری فی ذلک؟ فقال علیه السّلام إذا کان القیم به مثلک (أو یب) و مثل عبد الحمید فلا باس «۱».

و ذلک لأنه شاهد صدق و صریح فی ان القضاة کانوا یتصدون لنصب القیم و نحوه من المناصب.

فاذا ثبت ان المجتهد الجامع للشرائط منصوب للقضاء و الحکومة ید لنا ذلک بإطلاقه علی ان الآثار الثابتة للقضاة و الحکام بأجمعها، أو الظاهرة منها ثابتة للفقیه الجامع للشرائط، و لو لا ذلک لکان الاولی ذکرها، و بیان الأمر فیها بأنها انما هو بإجازة المجتهد، أو توکیله، لا بالنصب أو الجعل.

فبالدلالة الالتزامیة العرفیة بعد ثبوت جعل هذه المناصب للقضاة و الحکام من قبل خلفاء الجور یستکشف جعله علیه السّلام هذه المناصب للمجتهد أیضا و الا کان علیه البیان.

و بالجملة ثبوت الولايات و المناصب لقضاة الجور و لو بزعمهم الفاسد يعطى ثبوت تلك المناصب للقاضى المنصوب من قبلهم عليهم السّلام للملازمة العرفية.

و ان أبيت عن ثبوت جميع تلك المناصب فلا أقل من ثبوت ما يبتلى به الشيعة غالبا و يحتاجون إليه فى حياتهم الاجتماعية من نصب القيم و متولى الوقف و نحو ذلك من الأمور الحسبة التى لا يرضى الشارع بتركها.

بل يستفاد من صحيح ابن بزيع إمضاء نصب القيمومة لمثل عبد الحميد و لو كان

---

(۱) الوسائل باب ۱۶ من أبواب عقد البيع و شروطه ح/ ۲

....

الناصب من قضاة الجور و حكامهم فاذا صح ذلك من قضاة الجور فما ظنك من جعله من المجتهد الجامع للشرائط.

و لعل ثبوت هذا المقدار من المجتهد الجامع لا ينبغى الكلام فيه، و قد عرفت حكاية دعوى الإجماع بقسميه عليه.

هذا ما يقتضيه الاعتبار فى المقام الأول.

إشكال بعض الأساطين فى ذلك و دفعه

و لكن مع ذلك ناقش بعض الأساطين دام ظله فقال ما حاصله:

ان غاية ما تقتضيه المقابلة بين قاضى الامام عليه السّلام و قضاة العامة انما هى جهة القضاء و الحكومة فقط دون غيرها و لو شك فى التعميم فالأصل عدمه.

و بعبارة أوضح ليس غير القضاء و الحكومة من سائر المناصب التى منها منصب جعل القيمومة و الولاية على الصغير و الوقف داخلة فى مفهوم القضاء أو لوازمها العقلية أو العادية و انما هى بجعل مستقل تحتاج فى ثبوتها الى دليل مفقود بالنسبة إلى الفقيه، و هى و ان كانت ثابتة لقضاة العامة الا انه بجعل مستقل من خلفائهم، فقضية المقابلة قاصرة عن إثباتها للفقيه، و كذا قضية رفع الحاجة عنهم فى سائر الجهات غير القضاء كنصب القيم على اليتيم لأنه يكفى فيها جواز تصدى الحاكم بنفسه أو تصدى غيره باذنه لما كان منها حسبة و هى تختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى و ليس منها نصب القيم و المتولى لحصول الحسبة بالمباشرة أو التسبيب.

فتحصل انه ليس للفقيه الولاية على النصب لا من نفسه و لا من قبل الامام عليه السلام «۱».

قلت: الظاهر ثبوت ذلك لقضاة العامة و قد اعترف بذلك دام ظله و لكنه ادعى ان ذلك منهم بجعل مستقل و ليس ذلك من شئون القضاوة و الحكومة و هو كما ترى و لم يعهد و لم يسمع ان خلفاء الجور جعلوا لقضاتهم و حكامهم مضافا الى جعل القضاوة

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۲

....

و الحكومة هذه المناصب و قد عرفت من صحيح ابن بزيع استفادة جعل القيمومة لمثل عبد الحميد، و لعل ذلك أمر لا سترة فيه و قد وافق دام ظله فى التعليقة ما فى المتن، و ان ناقش فى بقاء التولية و القيمومة بعد موت المجتهد.

و لم اعرف من الأعلام المعلقین علی المتن ما یوافقه و لیت شعری ما الوجه فیما أفاده فی مجلسه الشریف.

هذا إجمال المقال فی المقام الأول و لعلنا نتکلم حوله فیما یأتی فی مسئلة ولایة العامة للفقیه ما ینفع المقام فارتقب.

المقام الثانی بقاء التولیة و القیمومة بعد موت المجتهد

اشارة

ذهب ثلة من الأصحاب إلی بقاء التولیة و القیمومة بعد موت المجتهد الناصب له ما لم یتخطأ عما قرر له خلافا لما عن بعض الأساطین دام ظله فقال بعدم البقاء عند ذلک.

أشرنا الی ما یوجه مقال القائلین بالبقاء و حاصل ما یوجه مقالهم وجهان.

الوجه الأول: ان وزان جعل القیمومة أو التولیة لأحد وزان جعل الواقف التولیة و النظارة لشخص فکما انه لا یکاد ترتفع بموت الواقف فکذلک فی المقام فالقیم، و المتولی بعد نصب المجتهد و جعل القیمومة و التولیة له إذا لم یکن مقیدة لا تزول الا بعد العزل أو خروجه عن أهلیة التصرف.

و بعبارة اخری ان جعل القیمومة، و التولیة من باب إعطاء المنصب و لا معنی لزوال المنصب بزوال معطیها.

و بعبارة ثالثة: ان الولایة بما أنها سلطنة مفوضة تکون قابلة للبقاء باستعداد ذاتها ما لم یرفعها رافع کعزل المجتهد فلا یکاد ترتفع بموته.

و بعبارة رابعة: وزان جعل القیمومة، و التولیة وزان حکم الحاکم غیر قابل للنقض بموته فکذلک جعله القیمومة و التولیة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۲

....

الوجه الثانی: ان المرتکز فی أذهان المتشرعة- و یستفاد من النصوص- ان منصب القضاء منصب نیابی مفوض من الامام علیه السّلام فجمیع الوظائف التی یؤدیها القاضی من فصل الخصومة و نصب القیم و نحو ذلک یؤدیها نیابة عنه علیه السّلام فمنصوبه منصوب الامام علیه السّلام، و لازم ذلک البناء علی عدم البطلان بالموت.

الإشکال فی بقاء النصب بعد موت المجتهد و دفعه

قال بعض الأساطین دام ظله: انه علی تسلیم ثبوت ولایة الفقیه علی النصب فالقدر المتیقن- علی خلاف الأصل- ثبوت ولایته علی النصب الی زمان حیاته لا حیاة المنصوب و لیس فی البین إطلاق یمکن التمسک به لإثبات بقاء ولایة المنصوب الی ما بعد موت المجتهد إذ عمدة الدلیل علی ولایته کما أشرنا هی قضیة المقابلة بین قاضی الامام علیه السّلام و قاضی الجور فهی لو تمت فی نفسها فلا بد من ملاحظة سیرتهم فی ذلک و لم یعلم انها کانت علی بقاء المنصوبین من قبل القضاة حتی بعد خروج القضاة عن الأهلیة بموت أو جنون أو انعزال عن المنصب.

و لو ثبت ذلک فلا یمکن الالتزام به فی قاضی الإمام علیه السّلام لعدم ثبوت المقابلة من هذه الجهة لو سلمنا المقابلة من جهة أصل الولایة علی النصب اه «۱».

و فیه: انه قد تقدم أیضا ثبوت الولایة علی النصب للقضاة و قد عرفت فی وجهه ما ینفعک لثبوت الولایة و القیمومة بعد موت المجتهد لما أشرنا أن وزان جعل الولایة و القیمومة وزان جعل الواقف التولیة و النظارة لأحد فکما لا ترتفع بموته فکذلک فی المقام.

و قد أشرنا أن وزان جعلهما من جهة وزان إعطاء المنصب و لا معنی لزوال المنصب بزوال معطیها.

و قد تقدم ان وزان جعلهما من وجه وزان حکم الحاکم فکما انه لا ینتقض بموته فکذلک فی المقام.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۲- ۲۲۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۳

....

و قد عرفت فی الوجه الثانی ان منصوب الفقیه منصوب الامام علیه السّلام لان منصبه منصب نیابی فمنصوبه منصوب الامام علیه السّلام، و قد اعترف دام ظله فی خلال مقاله بأنه إذا ثبت ان ولایة المنصوب ولایة من قبل الامام علیه السّلام و الفقیه فی نصب القیم و المتولی واسطة فی الجعل کانت الولایة ثابتة بعد موت الفقیه أیضا الا انه ناقش فی إثبات ذلک «۱».

و لکن عرفت ان استفادة ذلک من ارتکاز المتشرعة و النصوص بمکان من الإمکان فلاحظ.

و ان أبیت عن ذلک و شککت فی بقاء الولایة بعد موت الفقیه فمقتضی الاستصحاب بقاء السلطنة و القیمومة و التولیة بموت الفقیه.

فتحصل مما تقدم ان ما فی المتن من انعزال المأذون و الوکیل من قبل المجتهد بموته، و بقاء القیمومة و التولیة بموته تمام یمکن المساعدة علیه الا ان الأحوط بعد موت المجتهد الاستیذان، أو الاستنابة من الحی أو انتصابه من قبله أیضا و اللّه العالم بأحکامه

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۵

[مسئلة ۵۲- إذا بقی علی تقلید المیت من دون ان یقلد الحی فی هذه المسئلة]

اشارة

مسئلة ۵۲- إذا بقی علی تقلید المیت من دون ان یقلد الحی فی هذه المسئلة کان کمن عمل من غیر تقلید (۱).

---

(۱) بل کما أفید: کان کمن قلد بلا تقلید، فان افتی مرجعه الحی بجواز البقاء أو وجوبه صح جمیع اعماله، و الا لم تصح الا ما طابقت فتوی مرجعه الحی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۳۶

حکم من بقی علی تقلید المیت من تقلید الحی

أقول: تقدم الکلام فی انه لا بد لغیر المجتهد و الجاهل بالاحتیاط ان یستند فی اعماله إلی التقلید الصحیح لما قلنا ان التقلید میزان عقلائی شرعی و قلنا بکفایة تطابق العمل المأتی به للواقع. أو لفتوی من یجب علیه تقلیده فعلا و ان کان غیر ملتفت الیه.

فالمراد ببطلان عمل تارک التقلید کما تقدم لیس فساد المأتی به و عدم الاجتزاء به بحیث یجب علیه الإعادة، أو القضاء، بل المراد عدم الاجتزاء به فی مقام إسقاط التکلیف بلحاظ عدم الاستناد الی رکن وثیق، و یکون رهینا بمطابقة الواقع، أو فتوی من یجب علیه

تقليده.

و فى مفروض المتن حيث انه بعد موت المجتهد ليس له الا الاستناد إليه فى مقام العمل فلا بد له من مراجعة المجتهد الحى الأعلم مثلا، فان كانت فتواه جواز البقاء، أو وجوب البقاء على رأى المجتهد الميت صح جميع اعماله. و ان لم يجوز البقاء يصح بالنسبة إلى إعماله التى طابقت فتوى الحى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۷

[مسألة ۵۳- إذا قلد من يكتفى بالمرة مثلا، فى التسبيحات الأربع و اكتفى بها]

اشارة

مسألة ۵۳- إذا قلد من يكتفى بالمرة مثلا، فى التسبيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلد من يكتفى فى التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه (۱) إعادة الأعمال السابقة (۲)، و كذا لو أوقع عقدا، أو

---

(۱) الضابط الكلى فى المقام هو الحكم بالصحة و عدم لزوم الإعادة، أو القضاء فى مثل الاكتفاء بمرة واحدة من التسبيحات الأربع مما يعمه عقد المستثنى منه من حديث لا تعاد بناء على المختار من عدم اختصاصه بالسهو و النسيان، و اما فى غيره فلا يحكم بالصحة، بل يلزم الإعادة، أو القضاء و ترتيب آثار الفساد عند تبين الخلاف إلا إذا كانت الإعادة، أو القضاء مستلزما للعسر أو الحرج، أو قام هناك إجماع على الاجزاء، و يمكن الاحتياط لذلك بالبقاء على تقليد المجتهد الأول فى مورد الاختلاف.

(۲) لكن على الضابط الذى ذكرناه يكون فرق بين مسئلة التسبيحات و مسئلة التيمم، فعدم الوجوب مخصوص بالأولى دون الثانية إلا إذا استلزم العسر أو الحرج.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۸

إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء (۱) على الصحة، نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى، و اما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة (۲) و ان كانت مع استعمال ذلك الشيء، و اما نفس ذلك الشيء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، و كذا فى الحلية، و الحرمة، فإذا افتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد- مثلا- فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلد من يقول بحرمته، فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع (۳) و اباحة الأكل، و اما إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه و لا اكله و هكذا.

---

(۱) لا يحكم بالصحة خصوصا مع الابتلاء بمورده إلا إذا استلزم الحكم بالفساد العسر أو الحرج.

(۲) فى خصوص الصلوات إذا استعملت الغسالة فى رفع الحدث.

(۳) بل لا يحكم بصحة البيع، و لا بإباحة الأكل، و غاية ما هناك هو المعذورية فى ترتيب آثار صحة البيع و اباحة الأكل.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۳۹

....

أقول: تعرض الماتن (قدس) فى هذه المسئلة فروعا حكم فى بعضها بالصحة و فى بعضها الأخر بالفساد، و قد تنظر فيها بعض الأعلام

من المحشین فلا بد من تحقیق الحال فیها.

الأقوال فی الاجتزاء بالإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهری عن المأمور به بالأمر الواقعی

و لیعلم أولا کما حقق فی الأصول و علیه أصحابنا الإمامیة رضوان اللّه علیهم ان آراء المجتهد فی استنباطاته قد تصیب الواقع و قد تخطی کما هو الشأن فی القطع الطریقی خلافا لما علیه العامة من القول بالتصویب، فعلی قولهم لا معنی لعدم الاجزاء کما لا یخفی و اما علی ما علیه الإمامیة فیمکن القول بالاجزاء کما یمکن القول بعدمه.

اختلف آرائهم فی الاجزاء بالإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهری عن المأمور به بالأمر الواقعی فذهب ثلة من الفحول الی عدم الاجزاء لو انکشف الخلاف مطلقا و بعضهم الی القول بالاجزاء کذلک، و ثالث فصل بین الموضوعات و الأحکام فقال بالاجزاء فی الأول دون الثانی، و رابع التفصیل بین انکشاف الخلاف بالقطع، أو بأمارة أخری فقال بالاجزاء فی الثانی دون الأول، و خامس التفصیل بین القول بکون الأمارات مجعولة علی نحو السببیة، أو علی الطریقیة فقال بالاجزاء علی الأول، و بعدمه علی الثانی، و سادس کما فی المتن التفصیل بین المعاملات بالمعنی الأخص- اعنی العقود و الإیقاعات- و بین غیرها من الأحکام الوضعیة و التکلیفیة، فقال بالاجزاء فی الأول دون الثانی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۰

....

تفصیل الأمر یطلب من غیر المقام، و اما إجماله فهو ان انکشاف الخلاف فی الأحکام الظاهریة تارة یکون بالعلم و انه غیر مطابق للواقع وجدانا بان یقطع المجتهد مثلا بان فتواه السابقة مخالفة للواقع فالظاهر القول بعدم الاجزاء لعدم امتثال الحکم الواقعی و بقائه بحاله و قد ادعی الإجماع علی عدم الاجزاء فی هذه الصورة.

و اخری یکون بقیام حجة معتبرة علی الخلاف، و علیه اما ان نقول بأن حجیة الطرق و الأمارات من باب السببیة و ان قیام الامارة سبب لحدوث مصلحة فی المؤدی أو من باب الطریقیة.

و لا یخفی انه علی السببیة فالقاعدة تقتضی القول بالاجزاء عند کشف الخلاف و لا یهمنا البحث عن ذلک لما هو الحق المحقق فی محله من ان حجیة الطرق و الأمارات عندنا من باب الطریقیة و ان الشارع الأقدس لم یؤسس امارة، بل امضی ما علیه العقلاء.

و غیر خفی ان العقلاء یعاملون مع الطرق و الأمارات معاملة العلم من حیث کونه منجزا للواقع علی تقدیر الإصابة و معذرا علی تقدیر عدمها.

القاعدة الأولیة عند انکشاف الخلاف فی موارد تبدل الرأی و نحوها عدم الاجزاء

فإذا القاعدة الأولیة عند انکشاف الخلاف فی موارد تبدل الرأی، أو العدول من مجتهد إلی أخر أو غیر ذلک من الموارد التی یجمعها انکشاف الخلاف فی الأحکام الظاهریة تقتضی عدم الاکتفاء بما اتی به الا ان یدل علیه دلیل علی الاجتزاء بما اتی به.

و ذلک لان الصحة انما تنتزع عن مطابقة المأتی به للمأمور به فبعد انکشاف الخلاف و ان ما اتی به مخالف للمأمور به لا یکاد یمکن انتزاع الصحة عند ذاک.

ان قلت ان ذلک انما هو فیما إذا انکشف الخلاف بالعلم الوجدانی، و اما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۱

....

فی المفروض فالاجتهاد السابق کالاجتهاد اللاحق فکما یحتمل ان یکون الاجتهاد الثانی مطابقا للواقع فکذلک الاجتهاد الأول فهما متساویان و ان کان یجب علیه و علی مقلدیه ان یطبقوا أعمالهم علی الاجتهاد اللاحق.

و السر فی ذلک هو ان الاجتهاد اللاحق لا یکشف عن عدم حجیة الاجتهاد السابق فی ظرفه و انما یدل علی ان الاجتهاد السابق ساقط عن الحجیة فی ظرف الاجتهاد الثانی مع بقائه علی حجیته فی ظرفه فالتبدل فی الحجیة من التبدل فی الموضوع و معه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمة المطابقة للاجتهاد السابق.

قلت: ان قیام الحجة الثانیة و ان کان لا یستکشف به عن عدم حجیة الاجتهاد الأول مثلا فی ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها فی الشریعة المقدسة من الابتداء و عدم اختصاصه بعصر دون عصر، فالعمل المأتی به علی طبق الحجة السابقة باطل لأنه مقتضی الحجة الثانیة و معه لا بد من إعادته أو قضائه.

و احتمال مخالفة الواقع و ان کان یشترک فیه الحجتان الا ان هذا ملغی فی الحجة الثانیة حسب أدلة اعتبارها و غیر ملغی فی الحجة السابقة لسقوطها عن الاعتبار و مجرد احتمال المخالفة یکفی فی الحکم بالإعادة أو القضاء لأنه لا مؤمن من العقاب الا مع ذلک.

و بما ذکرنا یندفع ما ربما یتوهم فی المقام من ان الحکم بعدم الاجزاء مستندا بالحجة الثانیة ترجیح بلا مرجح لأن الحجة السابقة کانت حجة فی ظرفها کما ان الحجة الثانیة حجة فی ظرفها فلا موجب لتقدیم إحدیهما علی الأخری.

توضیح الدفع ان الحجة السابقة قد سقطت عن الحجیة فی ظرف الرجوع بخلاف الثانیة و هذا هو المرجح لها علی سابقتها فتدبر.

هذا مقتضی القاعدة الأولیة عند العدول من مجتهد إلی أخر أو عند تبدل الرأی فإن کان هنا دلیل علی الاجتزاء بما اتی به فنقول به و یکون دلیلا مخرجا عن القاعدة و الا فلا بد من الالتزام بعدم الاجزاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۲

الوجوه التی یستدل بها للاجزاء فیها و دفعها

اشارة

و کیف کان یستدل للاجزاء عند ذلک بوجوه.

الوجه الأول: دعوی الإجماع

بل الضرورة علی الاجزاء و ان الأعمال التی اتی بها علی طبق الحجة الشرعیة صحیحة نعم فیما سیأتی یجب العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی.

قال العلامة الکاظمینی (ره) و نحن و ان لم نعثر علی من ادعی الإجماع الا ان شیخنا الأستاد دام ظله «۱» ادعاه اه «۲» و ربما حکی عن أستاده المحقق النائینی (قدس) ان القدر المتقین من الإجماع انما هو خصوص العبادات بالنسبة إلی الإعادة أو القضاء و اما فی غیرهما فلم یتحقق فاذا غسل ثوبه بالماء مرة و اکتفی بها اعتمادا علی الحجة فانکشف له بعد ذلک خلافه وجب علیه غسله.

و کیف کان یتوجه علیه أولا-انه إجماع منقول کما اعترف العلامة الکاظمینی بأنه لم یعثر علی مدعی الإجماع غیر أستاده المحقق النائینی (قدس) و قد تقدم غیر مرة عدم حجیة الإجماع المنقول.

و ثانیا: ان دعوی الإجماع معارض بدعوی الإجماع المحکی عن العلامة، و العمیدی، علی عدم الاجزاء.

و ثالثا: ان تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسئلة التى لم يتعرضها أكثر الأصحاب و لم يعثر به مثل الكاظمينى فى كلماتهم تخرص بالغيب و دون إثباته خرط القتاد.

و رابعا: ان المحصل من الإجماع فى مثل هذه المسئلة التى لها مبان مختلفة يعلم أو يحتمل قريبا ان يكون مستندهم وجوه أخر، لا يكاد يستكشف منه رأى المعصوم عليه السلام.

---

(١) يعنى به أستاده المحقق النائينى (قدس).

(٢) فوائد الأصول ج ٢/ ١۴۶ ط النجف الأشرف.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٣۴٣

الوجه الثانى: دعوى السيرة المتشرعة على الاجزاء

بدعوى انه لم يعهد فى موارد العدول و التبدل فى الاجتهاد اعادة، أو قضاء ما اتى به طيلة حياته و حيث لم يردع عنها فى الشريعة فلا مناص من الالتزام بالاجزاء عند ذلك.

و فيه أولا: ان ثبوت السيرة على الاجزاء مشكل و غاية ما فى الباب هى عدم الإعادة فى مثل الصلاة فلعله مستند إلى قاعدة لا تعاد لان التخلف بالنسبة إلى الخمسة المستثناة لعله نادر فتدبر.

و ثانيا: انه على تقدير ثبوت السيرة فى مثل زماننا لا تكاد تفيد إلا إذا أحرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السّلام و لم يحرز ذلك بل يمكن دعوى عدمه و ذلك لأنه لو كانت عامة البلوى و امرا دارجا لديهم لسألوا عن حكمها و لو فى رواية واحدة و لم نجدها فيستكشف من ذلك ان كثرة الابتلاء بها على تقديرها انما حدثت فى الأعصار المتأخرة، و لم يكن منها فى عصرهم عين و لا أثر فالسيرة على تقدير تحققها غير محرزة الاتصال بعصرهم.

الوجه الثالث: استلزام عدم الاجزاء العسر أو الحرج

المنفيين فى الشريعة فان اعادة الأعمال التى اتى بها لمخالفة لفتوى من يقلده فعلا مستلزم للعسر أو الحرج الاكيدين و بالجملة عدم الاجزاء فى موارد تخلف الأوامر الظاهرية موجب للحرج أو العسر نوعا فيكون منفيا شرعا.

و فيه: ان الاستدلال بنفى العسر أو الحرج فى أمثال المقام ناش من خلط موضوع الحكم بداعى جعل الحكم.

و ذلك لان الحرج و مثله الضرر قد يكون داعيا للشارع الى جعل حكم من الأحكام- كالحكم بطهارة الحديد، و خيار الشفعة الناشئين عن لزوم الحرج أو الضرر فى فرض عدمهما- و لو كان ذلك بحسب غالب الأشخاص، فالحكم يكون ثابتا على الإطلاق و لا بأس بكون شىء داعيا و حكمة لجعل الحكم و لكن لا يدور الحكم مداره، و لكن ذلك لا يكون الا شأن الشارع لا المجتهد الذى شأنه الإفتاء على طبق ما استنبطه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٣۴۴

....

لأجعل الحكم على موضوع موسع أو مضيق.

و قـد يكون الحرج، أو الضـرر موضوعا لرفع حكم كما فى قوله تعالى وَمٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۱» فإنه بعد حكومته على سائر الأدلـة فى قوة ان يقال ان الأحكام المجعولـة شـرعا ترتفع فى موارد الحرج و لما كانت القضايا المجعولـة شـرعا من قبيل القضايا الحقيقية أو الطبيعية فالأحكام تتعدد بتعدد موضوعاتها فأى موضوع كان الحكم فيه حرجيا يرتفع حكمه و الا فلا.

و ان شـئت قلت ان أدلة نفى الضـرر أو الحرج ظاهرة فى نفى الضـرر أو الحرج الشخصـيين كما هو ظاهر اسـتدلال الفقهاء فى الموارد الشخصية فكل مورد استلزمهما نقول بالاجزاء و الا فلا، و غير خفى انهما غير مطردين فى جميع فروض المسئلة فتدبر.

الوجه الرابع: هو انه لو لا الاجزاء لم يبق وثوق بفتوى المجتهد

الذى يستند اليه عجالة لان حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد.

و فيه: ما لا يخفى لأنه اسـتبعاد محض و الاسـتبعاد لا يسـمع فى قبال الـدليل، و مثل هذا جار فى كثير من موارد الأحكام الظاهرية التى يحتمل قيام الإمارة فى المستقبل على خلافها.

و هنا بعض وجوه أخر يستدل به للاجزاء و فيما ذكرناه كفاية.

فتحصل مما ذكرنا ان مقتضـى القاعـدة الأوليـة فى الطرق و الأمارات هو القول بعـدم الاجزاء فى موارد العدول و موارد تبدل الاجتهاد إلا إذا قام الدليل على الاجزاء، و قد أشرنا إلى عمد ما يوجه به للاجزاء و قد عرفت عدم تمامية شيء منها على نحو الكلية.

نعم ربما يسـتلزم القول بعـدم الاجزاء العسـر أو الحرج الشخصـيين كما إذا قلـد مجتهـدا فى طيلـة سـنين متماديـة فمات و كانت فتاواه مخالفة لفتاوى المجتهد الذى تكون الوظيفة المراجعة إليه.

---

(۱) الحج: ۲۲/ ۷۸

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۵

....

و قد ورد فى خصوص باب الصـلاة دليل على عدم الإعادة بالنسبة إلى ترك بعض اجزاء الصلاة و شرائطه و هو صحيح زرارة عن ابى جعفر عليه السّـلام قال: لا تعاد الصـلاة الا من خمسة الطهور و الوقت، و القبلة، و الركوع و السجود «۱» فمن صلى فى برهة من الزمان بلاـ سوره مثلا مستندا الى فتوى مجتهـد، و كـذا إذا ترك غير الخمسـة المسـتثناة فى الصـحيح ثم بعـد الرجوع الى مجتهـد يفتى على خلاف ذلك فلا يحتاج إلى إعادة الصـلاة و لا قضائها بناء على عدم اختصاص لا تعاد بالناسـى أو الساهى بل يعم الجاهل القاصر فقد اسـتند فى ترك الجزء أو الشـرط الى حجة شـرعية مخالفة للواقع، و اما ان قلنا باختصاصه بالناسـى أو الساهى كما نسب الى المشـهور فيلزم الإعادة فى المفروض و قـد تقـدم بعض الكلام فى مفاد لا تعاد فى بعض المباحث المتقدمة و لعل المتتبع يجد موارد يجتزى بما اتى به غير ما ذكرنا.

إيقاظ

و ليعلم ان محل الكلام فى وجوب القضاء انما هو إذا انكشف عند المجتهد الثانى فساد ما اتى به على طبق نظر المجتهد السابق و افتى ببطلانه.

و اما إذا لم ينكشف لديه فسادها بل احتاط فى المسئلة و كان مستند حكمه ببطلان الأعمال المتقدمة قاعدة الاشـتغال فلا يجب عليه القضـاء عنـد ذلك لان القضاء بأمر جديـد و موضوعه عنوان الفوت و مع إتيان العمل على طبق فتوى المجتهـد السابق لم يحرز عنوان

الفوت بوجه لاحتمال ان يكون ما اتى به مطابقا للواقع فالمرجع أصالة البراءة عن وجوب القضاء.

إذا عرفت ما ذكرنا فحان الشروع الى عنوان الفروع التى عنونها الماتن (قدس) فى هذه المسألة.

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب الوضوء ح/ ۸

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۶

حكم من قلد مجتهدا يرى لزوم التسبيحات الأربع ثلاثا و قد كان قلد من يكتفى مرة واحدة

قال (قدس): إذا قلد من يكتفى بالمرة مثلا فى التسبيحات الأربع إلخ.

يوجه لعدم إعادة الصلاة المأتى بها بالتسبيحات الأربع مرة واحدة بوجوه و لكن لم يتم بعضها.

منها: الإجماع المحكى على عدم إعادة الصلاة أو القضاء و قد عرفت حكايته عن المحقق النائينى (قدس).

و قد أشرنا عدم تمامية الإجماع فى نفسه و عدم حجيته على تقدير تحققه فراجع.

و منها: اجزاء الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى.

و قد عرفت عدم تماميته و ان القاعدة فى العمل بالطرق و الأمارات عدم الاجزاء الا إذا استلزم الإعادة أو القضاء العسر أو الحرج و هما غير مطردين فى جميع الموارد بالنسبة الى جميع الإفراد.

و منها: حديث لا تعاد و قد عرفت متنه أنفا/ ۳۴۵ و التسبيحات الأربع من عقد المستثنى منه فلا تجب إعادة الصلاة من ناحيتها إذا كان الإخلال بها عن عمد.

و لا يخفى كما أشرنا انه لا يتم الاستدلال بالحديث على ما نسب الى المشهور من اختصاصه بالناسى أو الساهى.

نعم على ما قلنا بشموله لمن ترك غير الخمسة مع عذر و حجة يصح الاستدلال به لان عدم إتيان التسبيحات فى المفروض مستند الى فتوى المجتهد الذى كان يقلده فهو معذور فى إتيان التسبيحات مرة واحدة فيتم الاستدلال به لعدم الإعادة أو القضاء.

و منها غير ذلك و قد عرفت عدم تماميتها فلا نعيد.

حكم من قلد مجتهدا يرى وجوب ضربتين فى التيمم و قد كان قلد من يكتفى فيه بضربة واحدة

و اما قوله (قدس): إذا قلد من يكتفى فى التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۴۷

....

المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

فلا يخفى انه لا يمكن تصحيح الأعمال السابقة بحديث لا تعاد لان التيمم من الطهارات فيكون داخلا فى عقد المستثنى من لا تعاد الموجب لإعادة الصلاة عند الإخلال به، الا ان يقال ان المراد بالطهارة فى عقد المستثنى أصل الطهارة لا ما يرتبط بكيفية حصولها فتدبر.

و تصحيحه بالإجماع المدعى قد عرفت حاله، و اما قاعدة العسر أو الحرج فقد عرفت عدم اطرادها فى جميع الموارد فيشكل فى هذا الفرع الحكم بعدم اعادة الصلوات التى صلاها مع ذلك التيمم.

حکم من قلد مجتهدا یری بطلان عقد أو إیقاع و قد کان قلد من یری صحته

و اما قوله (قدس): لو أوقع عقدا أو إیقاعا بتقلید مجتهد یحکم بالصحة ثم مات فقلد من یقول بالبطلان یجوز له البقاء علی الصحة إلخ.

فلا یخفی انه بعد الإحاطة بما ذکرنا تعرف انه لا یمکن المساعدة علی ما ذهب الیه (قدس) بل یجب علیه التدارک بالنسبة إلی الوقائع السابقة إلا إذا استلزم التدارک العسر أو الحرج کما یجب علیه العمل بمقتضی فتوی المجتهد الثانی فی الأزمنة المتجددة اللاحقة.

حکم من قلد مجتهدا یری نجاسة الغسالة و قد کان قلد من یری طهارتها

و اما قوله (قدس): إذا قلد من یقول بطهارة شیء کالغسالة ثم مات و قلد من یقول بنجاسته فالصلاة و الأعمال السابقة محکومة بالصحة إلخ.

فغایة ما یمکن ان یقال بصحة الصلاة و عدم إعادتها أو قضائها إذا استعملت الغسالة فی رفع الخبث و اما إذا استعملت فی الوضوء، أو الغسل فحیث انه یکون داخلا فی الخمسة المستثناة فی حدیث لا تعاد فلا یحکم بالصحة إلا إذا استلزم ذلک العسر أو الحرج.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۸

حکم من قلد مجتهدا لا یری حلیة ذبیحة و قد کان قلد من یری حلیتها

و اما قوله (قدس): و کذا فی الحلیة و الحرمة فإذا افتی المجتهد الأول بجواز الذبح بغیر الحدید مثلا فذبح حیوانا کذلک فمات المجتهد و قلد من یقول بحرمته إلخ.

فیظهر الحال فیه مما تقدم فلا یحکم بصحة البیع و اباحة الأکل و غایة ما هناک هی انه کان یجوز له الأکل و کان معذورا فی ترتیب آثار صحة البیع و اباحة الأکل علیه فظهر لک ان تفرقة الماتن بین العقد الواقع علی أمریة یری المجتهد الثانی بطلانه و بین المثالین الأخیرین- أعنی مسئلة الغسالة و ذبح الحیوان- غیر وجیه لأنه زعم ان موضوع الابتلاء فی الزوجة المفقودة علیها بالفارسیة مثلا بعد العدول الی المجتهد الثانی غیر باق و حلیة الاستمتاع من آثار صحة العقد الفارسی الواقع حال تقلید المجتهد الأول، بخلاف مسئلتی الغسالة و الذبیحة فزعم ان موضوع الابتلاء بعد العدول الی المجتهد الثانی باق و لذا حکم بنجاسة الغسالة و عدم جواز بیع المذبوح و لا اکله مع انه لا فرق بینهما.

لأن طهارة ماء الغسالة و حلیة اللحم المذبوح بغیر حدید من آثار عدم انفعاله بملاقات النجاسة و آثار ذبحه بغیر حدید و هما واقعتان سابقتان یکون المرجع فیهما تقلید المجتهد الأول کما هو الشأن فی حلیة الاستمتاع من المریة المعقودة علیها بالفارسیة.

ففی جمیع الفروع یرجع الی فتوی الأول لاستنادها إلی أمر سابق صحیح فی نظر الأول و قلد فیه فعلیه فلیحکم بطهارة الغسالة و جواز بیع لحم الحیوان الثانی و اکله.

و قد عرفت ان مقتضی القاعدة الأولیة بناءا علی الطریقیة فی آراء المجتهد عند کشف الخلاف عدم الاجزاء سواء بقی الموضوع و محل الابتلاء فعلا أولا.

ففی جمیع الفروع بعد موت المجتهد الأول و تقلید المجتهد الثانی لا یحل له

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۴۹

....

الاستمتاع بالمرئة المعقودة عليها بالفارسية كما يحكم بنجاسة الغسالة و حرمة أكل لحم المذبوح و بيعه.

فتحصل ان الحكم بالصحة فى الفرع الأول و هو الاكتفاء بتسبيحة واحدة بناء على المختار فى حديث لا تعاد وجيه.

و اما فى غيره فلا يحكم بالصحة بل يلزم الإعادة أو القضاء ان رأى المجتهد الثانى فساد فتوى الميت إلا إذا استلزم ترتيب آثار الغسالة العسر أو الحرج.

هذا ما تحصل لنا عجالة فى هذه المسئلة و اللّه العالم بأحكامه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۱

[مسئلة ۵۴- الوكيل فى عمل عن الغير كإجراء عقد]

اشارة

مسئلة ۵۴- الوكيل فى عمل عن الغير كإجراء عقد، أو إيقاع، أو إعطاء خمس، أو زكاة، أو كفارة أو نحو ذلك يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل (۱) لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، و كذا الوصى (۲) فى مثل ما لو كان وصيا

---

(۱) فى غير الوكيل المفوض، بل فى المفوض مع العلم بالمخالفة تفصيلا، أو إجمالا، و الا و لو مع الشك فى المخالفة يجوز التطبيق على نفس تكليف الوكيل، و ليس له الفحص عن تقليد الموكل نعم لو كان العمل على طبق تكليف الميت باطلا- بنظر الوكيل لا يمكنه التقرب و الأحوط رعاية ما يتوافقان عليه.

(۲) ليس للوصى هنا عمل سوى الاستيجار فيعمل بمقتضى تقليد نفسه فى نفس الاستيجار و الصلاة التى يؤتى بها عن الميت عمل الأجير، و حيث انه فى مقام تفريغ ذمة الميت فيعتبر فى القضاء جميع ما يعتبر فى تكليف الميت مع قطع النظر عما يعرض خصوص مباشرة الفاعل فيقصر

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۲

فى استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت.

ما فاته سفرا، و يتم ما فاته حضرا. نعم فيما يعتبر فى الفعل باعتبار عروض العوارض، و باعتبار مباشرة الفاعل فيلاحظ تكليف الأجير فيجب على الاجيران كان رجلا مثلا الجهر بالقراءة فى الصلاة الجهرية، و عدم ستر غير عورتيه، و ان كان الميت المنوب عنه أمرية و هكذا فيما إذا لم يكن تكليف الميت باطلا فى نظر الأجير كما إذا كان العمل عباديا و رأى الفاعل فساده بحيث لم يمكنه التقرب به، كما إذا كان تكليف الميت جواز الاكتفاء بمرة واحدة من التسبيحات الأربع، و كانت باطلة عند الأجير فلا بد من الأخذ بما هو الأحوط ان أمكن كما فى المفروض و الا فتبطل الإجارة و اللّه العالم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۳

اختلاف الأصحاب عند اختلاف الوكيل و الوصى و المستأجر و النائب مع الموكل و الموصى و الأجير و المنسوب عنه فى مراعاة تقليد اى منهم

أقول: اختلف انظار الفقهاء فى فروع المسئلة فبعضهم كالماتن (قدس) يرى انه يجب مراعاة تقليد الموكل فى الوكالة، و رعاية تقليد

المستأجر فی الإجارة و تقلید المیت الموصی فی الوصایة، و المنوب عنه فی مطلق النیابة.

و بعضهم ذهب الی ان اللازم رعایة تقلید الوکیل و الأجیر و الوصی و النائب و بعضهم فصل بین الوکیل و الأجیر و بین الوصی و مطلق النائب فقال بلزوم رعایة التقلیدین فی الأول و لزوم رعایة تقلید الوصی و مطلق النائب فی الثانی.

و بعضهم قال بلزوم رعایة التقلیدین فی الجمیع.

و بعضهم فصل فی الوکالة بین صورة کون الوکیل إله لإیجاد الشیء من دون ان یکون له استقلال فی ذلک و بین ما یکون له استقلال فی ذلک فقال فی الأول بلزوم مراعاة تقلید الموکل و فی الثانی بمراعاة تقلید نفسه.

الی غیر ذلک من الأقوال.

مقال من العلامة الحکیم فی ذلک

یظهر من سید مشایخنا (قدس): انه لا بد للوکیل ان یعمل بمقتضی تقلید نفسه الا ان یکون هناک قرینة علی خلاف ذلک فیعمل بها، و قال فی وجهه ما حاصله:

انه لا ینبغی التأمل فی أن إطلاق الوکالة یقتضی إیکال تطبیق العمل الموکل علیه الی نظر الوکیل و لو فی صورة التفات الموکل الی اختلاف الوکیل معه فی التطبیق إجمالا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۵۴

....

نعم فی صورة التفات الموکل الی الاختلاف تفصیلا یمنع عن عموم التوکیل لمورد الاختلاف. و کذا إذا کانت هناک قرینة علی تقیید الوکالة بالعمل بنظر الموکل أو کان ما یصلح ان تکون قرینة علی ذلک لم یصح عمل الوکیل بنظره المخالف لنظر الموکل.

و اما ان لم یکن کذلک فإطلاق التوکیل یقتضی جواز علی الوکیل بنظره، و مجرد التفات الموکل الی الاختلاف غیر کاف فی تقیید إطلاق التوکیل ففی مقام الإثبات لا مانع من الأخذ بالإطلاق إذا تمت مقدمات الحکمة.

ثم قال (قدس) و کذلک الکلام فی الوصی إذ هو کالوکیل من هذه الجهة لأن الوصایة استنابة فی التصرف بعد الممات کما ان الوکالة استنابة فی حال الحیوة و قال (قدس) فی الاجیر انه یجوز ان یستأجر علی العمل بنظره کما یجوز ان یستأجره علی العمل بنظر المستأجر، أو علی العمل بنظر شخص ثالث، و ان کان نظرهما مخالفا لنظره.

و السر فی ذلک هو انه یکفی فی صحة الإجارة ترتب أثر عقلائی علی العمل، و کل ذلک مما یترتب علیه ذلک.

نعم مع علم الأجیر ببطلان العمل العبادی لا تصح الإجارة لعدم القدرة علی التقرب.

و اما إذا لم یکن العمل عبادة یکون الأجیر قادرا علی العمل حتی مع اعتقاد البطلان، و کذا لو کان مع احتمال کونه موضوعا للأمر الی ان قال.

هذا حال الإجارة فی مقام الثبوت.

و اما فی مقام الإثبات فإن کانت قرینة علی تقیید العمل بنظر شخص معین تعین العمل علیها و الا کان مقتضی إطلاق الإجارة بنظر الأجیر علی نحوهما تقدم فی الوکیل.

ثم قال (قدس) و من ذلک تعرف حکم الوصی عن المیت فی الاستنابة عنه فی صلاة أو صیام فإنه ان کانت قرینة علی تقیید الوصیة بالعمل علی شخص معین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۵۵

....

فالعمله علیها و الا کان مقتضی إطلاقها الاستنابة فی العمل المطابق لنظر الوصی.

و کذلک الحال فی الوکیل عن الحی فی الاستنابة عنه فی العبادات التی یجوز فیها النیابة عن الحی فإن مقتضی إطلاق التوکیل ان یکون عمل الأجنبی صحیحا بنظره لا بنظر الأجیر و لا بنظر الأجنبی.

و قال (قدس) فی خلال کلامه فی حکم المتبرع عن الغیر فی عبادة- کصلاة أو صوم- أو غیر عبادة- کوفاء دین- فلا ینبغی التأمل فی جواز عمله بنظره حتی مع التفات المتبرع عنه الی خطأ المتبرع فی التطبیق و منعه عن العمل لان عمل المتبرع لیس بأمر المتبرع عنه و لا بإذنه و انما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع فاذا علم بحصولها صح من المتبرع و ان کان یخالفه المتبرع عنه و یخطؤونه بنظره التفصیلی انتهی مقاله «۱» زید فی علو مقامه.

مناقشة من بعض الأساطین فی مقاله

و لکن بعض الأساطین دام ظله ناقش مقاله و وافق الماتن- من حیث انه یجب ان یعمل علی طبق نظر الموکل و الموصی- لا الوکیل و الوصی فقال ما حاصله.

ان الوکالة هی الاستنابة فی التصرف فهی تسبیب للعمل علی ید الوکیل، و بعبارة أخری الوکالة إیکال الأمر إلی الغیر فالموکل أو کل العمل الی وکیله لیقوم مقامه فیه و یعمل عمله فالوکیل وجود تنزیلی لموکله و عمله عمله و من هنا یصح استناد عمله الی الموکل فی العقود و الإیقاعات و یکون هو المخاطب بالوفاء بها و یکون قبضه قبض الموکل و معه لا- بد للوکیل من ان یراعی الصحة عند الموکل و الا فلم یأت بالعمل الموکل الیه.

و بالجملة بعد ما کان عمل الوکیل عمل الموکل بالتسبیب و وجود تنزیلی له فلا مناص من ان یراعی فیه نظره، کما هو الحال فی فعله المباشری لأنه لا فرق فی العمل بین المباشرة و التسبیب فلو و کل أحد أحدا فی استیجار من یصلی عن أبیه مثلا و کان ممن

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۸۶

....

یری الترتیب فی القضاء دون الوکیل لم یجز للوکیل استیجار اجیر للقضاء الا انه یراعی الترتیب فیه.

و من ذلک یظهر الحال فی الوصی لأنه أیضا نائب عن الموصی فی تصرفاته فلیس له ان یأتی بأعماله حسب نظره و اعتقاده.

و بالجملة الوصیة الاستنابة فی التصرف بعد الموت فلا بد و ان یستأجر الوصی للنیابة عن المیت فی الصلاة أو غیرها من العبادات کالصوم، و الحج من ان یأتی بالعمل علی طبق فتوی مجتهد المیت لا مجتهد نفسه، و لا مجتهد الأجیر، و ذلک من جهة انصراف الوصیة عرفا الی ما یراه الوصی مفرغا لذمته کالوکالة.

و ناقش دام ظله مقاله (قدس) فی الأجیر بلحاظ ان العمل العبادی الذی یقع مورد الإجارة انما هو العمل الصحیح الموجب لتفریغ ذمة المنوب عنه فاذا فرضنا ان العمل الذی اتی به الأجیر عن المستأجر باطلا بنظره فکیف یتمشی منه قصد القربة به و ان کان صحیحا عند المستأجر و المنوب عنه، و مع عدم تمشی قصد القربة لم تصح الإجارة لعدم قدرته علی مورد الإجارة و مع ذلک لا تصح إجارته.

نعم لا مانع من صحة الإجارة فیما إذا کان الأجیر محتملا لصحة العمل لأنه یتمکن حینئذ من إتیانه رجاء و بما انه صحیح عند المنوب

عنه.

فعلى هذا لا يعتبر فى مورد الإجارة ان يكون العمل صحيحا عند الأجير بل اللازم ان لا يكون باطلا عنده.

و أفاد دام ظله فى المتبرع عن الغير أو الولى كالولد الأكبر بأنه لا مناص من ان يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به فى تفريغ ذمته- وجوبا أو استحبابا- و ان كان مخالفا للميت و السر فى ذلك هو ان التكليف فى الابتداء متوجه إليهما و هما محكومان بالصحة و مفرغان ذمة الميت عندهما «۱».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۸ التنقيح ج ۱/ ۳۸۳

كلمة من المؤلف فى ذلك

إذا عرفت ما حكيناه عن العلمين فنقول:

الظاهر انه لا كلام عندهم فى صحة توكيل الغير فى إتيان العمل الصحيح بنظر الوكيل كما يصح توكيل الغير فى إتيان العمل الصحيح بنظر الموكل.

ففى الأول لا بد و ان يأتى بما يقتضيه تكليف نفسه، و فى الثانى لا يجوز له ذلك بل لا بد و ان يأتى بما هو صحيح عند الموكل.

نعم فيما إذا كان مورد الإجارة امرا عباديا إذا علم وجدانا بطلان عمله لا يكاد يصح ان يأتى به على طبق تكليف الموكل و لعله واضح.

و انما الإشكال فى انه لو أطلقت الوكالة فهل مقتضى ذلك العمل بنظر الوكيل، أو الموكل؟ و قد عرفت ان لكل من النظرين وجهة هو موليها.

و لا يخفى ان الوكالة على نحوين فقسم منها ما يكون الوكيل آلة لإيجاد مورد الوكالة من دون ان يكون له استقلال أو نظر له فيه خيرا أو شرا كما هو الشأن فى العقود و الإيقاعات التى يجريها العلماء فمن و كل عالما فى إجراء عقد نكاح، أو بيع متاع مثلا لا معنى لثبوت الخيار له عند ظهور العيب فى الزوجة أو المتاع.

و قسم أخر ما يكون الوكيل مستقلا فى ذلك فيفعل فى الأمور حسب ما يراه وكيلا مفوضا كما هو الشأن فى بعض المتمولين حيث يوكلون شخصا فى امورات أمواله بحيث لا يلتفتون بعد ذلك الى إعماله بل ربما يذهب الوكيل الى بعض الممالك لانجاز مقصود موكله فالوكيل عند ذلك يفعل فيها ما يشاء بنظره و استقلاله.

و الظاهر انه فى القسم الأول لا بد و ان يراعى نظر الموكل و لا معنى لثبوت الخيار مثلا للوكيل فيما إذا كان وكيلا فى إجراء عقد النكاح أو بيع المتاع عند ظهور العيب فى الزوجة أو المتاع.

و اما فى الثانى فحيث انه وكيل مفوض إليه الأمور يفعل ما يشاء، و لكن حيث ان الوكالة استنابة فى التصرف من قبل الموكل و لذا لا يجوز له التطبيق عند العلم التفصيلى بمخالفة تكليفه مع تكليف موكله، فلم يكن فعل الوكيل فعلا أصليا

....

له و ان كان يفعل ما يشاء حسب الفرض.

فعند العلم بالمخالفة تفصيلا، أو إجمالا لا بد من ملاحظة تكليف الموكل.

نعم لو شك فى المخالفة فمقتضى إيكال الأمر اليه و تفويض أمر الوكالة إليه هو جواز التطبيق على تكليف نفسه.

و لعله بما ذكرنا يمكن التوفيق بين العلمين فمن حيث ان اعتبار الوكالة استنابة فى العمل فلا بد من ملاحظة حال الموكل و من حيث ان الوكيل مفوض إليه الأمور و انه فاعل لما يشاء فمقتضى إطلاق الوكالة هو انه يفعل ما يشاء الا ما علم مخالفة تكليفه تفصيلا، أو إجمالا مع تكليفه فيتبع تكليف الموكل.

و اما الوصى فإن قلنا بأنه استنابة فى التصرف بعد الممات كما ان الوكالة استنابة فى حال الحياة فوزانه وزان الوكيل، و اما ان قلنا- كما لا يعبد- بان الوصاية هى إعطاء منصب، و احداث أهلية لتولية ما اوصى به بعد موته فملاحظة تكليف نفسه أوضح، بل يمكن ان يقال بوجوب تحرى ما هو واجب عليه بحسب تكليف نفسه و ان علم تفصيلا، أو إجمالا، بمخالفة تكليف الموصى الا ان الأحوط مراعاة التقليدين.

و اما الأجير فقد تقدم من المستمسك و لعله لا خلاف فيه من انه يجوز الاستيجار على العمل بنظر المستأجر كما انه يجوز الاستيجار على العمل بنظر الأجير و يجوز الاستيجار بنظر شخص ثالث.

و الوجه فى ذلك هو انه يكفى فى صحة الإجارة ترتب أثر عقلائى على العمل المأتى به و يترتب الأثر فى جميع الصور.

نعم كما أشير إليه لا- تصح الإجارة فيما إذا علم الأجير فساد العمل العبادى الذى وقع مورد الإجارة لعدم قدرته على التقرب عند ذلك.

و حيث ان مورد الإجارة انما هو العمل الذى يكون موجبا لتفريغ ذمة المستأجر و المنوب عنه فلا بد من ملاحظة ذلك فى مقام تفريغ ذمة المنوب عنه و المستأجر و الا لا يصح الاكتفاء به فى مقام تفريغ الذمة استيجار من يرى فساد رأيه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۵۹

....

و مخالفة نظره لنظر المستأجر و المنوب عنه بل لا بد من استيجار شخص أخر لا يرى فساده كما لا يخفى.

ثم انه على تقدير مخالفة تكليف المستأجر مع الميت المنوب عنه هل يلاحظ تكليف المستأجر، أو تكليف الميت.

قد يفرق بينما إذا كان القاضى عن الميت بالولاية عنه و ما كان بالوصاية فقال فى الأول بجواز الاكتفاء بما يراه الولى صحيحا اجتهادا أو تقليدا، و لو كان مخالفا لنظر الميت أو مجتهده لانصراف الإجارة بما يراه الولى مبرء للذمة، و اما فى الثانى فيراعى نظر الميت «۱».

و لكن حيث ان الولاية بلحاظ تفريغ ذمة الميت فعند إحراز المخالفة بين تكليفه و تكليف المولى عليه كيف يجوز تفريغ ذمته فلا بد للولى ملاحظة الفتويين و يجب العمل على التقليدين.

و اما التبرع عن الميت ففى الدروس انه يجوز له العمل بما يراه مبرء لذمة الميت «۲».

و فى التنقيح فان كان المتصدى للتفريغ هو المتبرع، أو الولى كالولد الأكبر إذا أراد تفريغ ذمة والده الميت عن الصلاة، و الصيام فلا مناص من ان يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به فى تفريغ ذمته وجوبا أو استحبابا «۳».

قلت: لا يخفى انه مع العلم بمخالفة تكليف المتبرع، أو الولى لتكليف الميت كيف يفرغ ذمة الميت، أو ذمتهما بعد مشغوليتهما فلا بد لهما من العمل بالتقليدين أو العمل بما يوافق الاحتياط و الا فالاكتفاء بالإتيان بتكليفهما كما ترى.

لؤلؤة من العلامة الأنصارى فى هذا المعنى

يعجبى ذكر ما افاده شيخنا العلامة الأنصارى (قدس) و لعله يعين و يكشف عن

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۲۹

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۰۹

(۳) التنقيح ج ۱/ ۳۸۳

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۰

....

بعض إشكالات المسئلة و يرفع غائلة بعض الاختلافات قال:

«يعتبر فى القضاء جميع ما كان معتبرا فى فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا و يتم ما فاته حضرا، و اما ما يعتبر فى الفعل باعتبار عروض العوارض و باعتبار مباشرة الفاعل فلا، و لذا يجب على الفاعل الجهر فى أوليى الجهرية لو كان النائب رجلا و الميت أمرية، و يجب الإخفات لو انعكس الفرض، و كذا الكلام فى ستر تمام البدن فإنه يجب إذا كان الفاعل أمرية و لا يجب إذا كان رجلا.

و الفرق بين القسمين هو ان القصر و التمام مأخوذان فى ماهية الصلاة، و اما الجهر أو الإخفات فإنما هو باعتبار كون المباشر للفعل أمرية يطلب خفض صوتها و ستر بدنها عند الصلاة، أو الرجل لا يطلب ذلك منه، فهما من أحكام خصوص الفاعل لا الفعل، و مثلهما الأحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز و القدرة فإن المعيار فيها حال المباشر للفعل فيصلى القادر قائماً عمن فات عنه قاعدا و يصلى العاجز قاعدا عمن فاته قائماً و ان كان الأقوى فى اولى الاعذار وجوب الاقتصار مع زوال الاعذار.

و فى حكم العجز و القدرة العلم و الجهل المعذور فيه موضوعا و حكما كمن جهل القبلة فصلى إلى الجهة المظنونة أو الى أربع جهات مع عدم الظن أو صلى فى طاهر كان يعتقده الميت نجسا فان هذه الأمور و أشباهها تلحق باعتبار مباشرته لا باعتبار ذاته.

و من هذا القبيل اختلاف الميت و النائب فى مسائل الصلاة فإن العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا أو اجتهادا دون الميت حتى لو فاتته الصلاة يعتقدها قصرا كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه و اعتقدها الولى تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه فى الأربعة وجب القضاء عنه تماما انتهى ملخصا «۱».

(۱) المسئلة الاولى من أحكام القضاء من رسالة القضاء عن الميت/ ۳۴۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۱

[مسئلة ۵۵- إذا كان البائع مقلدا لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا]

مسئلة ۵۵- إذا كان البائع مقلدا لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا، أو العقد بالفارسى، و المشترى مثلا مقلدا لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع (۱) أيضا لأنه متقوم بطرفين (۲) فاللازم ان يكون صحيحا من الطرفين، و كذا فى

(۱) لا تبعد صحته، و ترتب الأثر عليه من البائع على تقدير تمشى المشترى قصد المعاملة بأن ينشىء المشترى قبوله قاصدا للشراء و ان لم يمكنه ترتب الأثر عليه بحسب رأيه، أو رأى من يقلده، و كذا فى سائر العقود، فكل منهما يعمل بمقتضى تكليف نفسه، نعم ترتيب الأثر من طرف ربما ينجر إلى المنازعة فترفع الى الحاكم لحسم مادتها، لكنه كلام أخر كما لا يخفى

(۲) التعليل عليل لان العقد و ان كان متقوما بطرفين و لا يكاد يتحقق مفهومه الأبين اثنين، الا ان ذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعى، و

مقام الثبوت، و لا يستلزم ذلك عدم التفكيك فى مرحلة الظاهر أيضا، فيصح بالنسبة الى من يرى صحته اجتهادا، أو تقليدا دون الأخر، لان التفكيك

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۲

كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، و مذهب الأخر صحته

فى الأحكام الظاهرية غير عزيز فترى عملا واحدا صحيحا بالنسبة إلى شخص فاسدا بالنسبة إلى أخر، و شيئا واحدا طاهرا بالنسبة إلى شخص و نجسا بالنسبة إلى أخر. مع ان الحكم الواقعى ليس إلا أحدهما، فالبايع فى المفروض لا يجوز له التصرف فى المبيع، لما يراه خارجا عن ملكه و يجوز له التصرف فى الثمن لما يراه داخلة فى ملكه، و اما المشترى فلا يجوز له التصرف فى المبيع لأنه بنظره يكون باقيا على ملك البائع و لكن يجوز له التصرف فى الثمن لأنه بنظره لم يخرج عن ملكه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۳

....

أقول: إذا اختلف المتعاقدان فى شروط صحة العقد فأوقع كل منهما حسب رأيه فهل يصح اكتفاء كل منهما بما يقتضيه مذهبه مطلقا أم لا- بد و ان يأتى كل منهما على طبق ما يقتضيه مذهب كليهما مطلقا، أو يفصل بين ما إذا أوقع كل على خلاف رأى الأخر بأن إنشاء البائع العقد بغير صيغة الماضى مثلا مع كونها معتبرة عند المشترى فقبل المشترى بالفارسية مع اعتبارها لدى البائع، و بين ما إذا أوقع أحدهما على خلاف رأى صاحبه دون الأخر كما هو مفروض المتن فالبطلان فى الأول دون الأخر، أو يفصل بين الشرائط فما كان البطلان فيه مستندا الى فعل أحدهما يصح دون ما كان مستندا الى فعلهما، أو يفصل بين كون بطلان رأى الطرف مقطوعا و بين كونه مظنونا بالظن الاجتهادى، أو يفصل بين ما إذا لم يكن قائل بصحة العقد المركب من الإيجاب و القبول الكذائى و بين وجود القائل أو القائلين بصحته فبالصحة فى الأخير دون الأول، الى غير ذلك من الوجوه.

و شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس) و ان لم يتعرض لجميع الوجوه التى أشرنا الا انه يظهر منه ان الوجه الأخير ارداء الوجوه فلعله بلحاظ ان القول المذكور يؤدى الى الجزم بالبطلان لمخالفته الدليل و الإجماع فى المسئلة.

و لكن يتوجه عليه كما أفيد: ان مجرد عدم القائل به لا يلازم ذلك بل لا بد من كونه مخالفا للإجماع و ليس كذلك لان عدم القائل به قد يكون من باب الاتفاق لا- من جهة بنائهم على عدم صحته فاذا عدم وجدان القائل بالصحة لا يوجب الجزم بالفساد و من المحتمل القريب ان يكون نظر كل من المتعاقدين صحيحا فى نفس الأمر.

و قد يقال: انه يتلو الوجه الأخير فى الضعف التفصيل بين القطع بالخلاف

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۴

....

و الظن كما حكى ذلك عن الماتن (قدس) فى باب الأجزاء قائلًا بأن دليل حجية ظن المجتهد متساوى النسبة إلى الظنين فاذا ظن بجزئية السورة فى زمان و تبدل رأيه ظنا فى زمان أخر لم يهدم هذا الاجتهاد اجتهاده الأول و لا اجتهاد غيره اجتهاده لان ظنه حجة فى الزمن الأول كهذا الظن نعم لو تبدل الى العلم بالخلاف يهدم اجتهاده الأول كما ان المجتهد الأخر إذا علم خطأه لا يجوز له ترتيب الأثر «۱».

و لكن قد تقدم فى ذيل مسئلة ۵۳ ما يتعلق بدفعه و حاصله.

ان قيام الحجة و ان كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الأول مثلا فى فى ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء و عدم اختصاصه بعصر دون عصر فيكشف بها بطلان الاجتهاد السابق، أو اجتهاد مجتهد أخر و مع ذلك لا يكون دليل الحجة متساوى النسبة إليهما بل يختص الاجتهاد الفعلى بالحجة دون غيره «۲».

و قد وجه البطلان فى المتن فيما إذا كان مذهب أحد طرفى العقد بطلانه و مذهب الأخر صحته بان العقد متقوم بطرفين فاللازم ان يكون صحيحا من الطرفين.

و يقال فى بيانه بان العقد يتقوم بالطرفين و لا يتحقق مفهومه الأبين اثنين فلا يحكم بصحة أحد الطرفين الا عند الحكم بصحة الطرف الأخر كما هو الشأن فى حكمه الواقعى فى مقام الثبوت فلا يكون العقد الا صحيحا للمتعاقدين معا أو فاسدا كذلك فلا يقاس باب العقود بكون شيء واحد كمايع واحد طاهرا بالنسبة الى أحد و نجسا بالنسبة إلى الأخر، فإذا حكم ببطلان المعاملة بالنسبة إلى المشترى كما فى مفروض المتن يحكم بفسادها بالإضافة إلى البائع أيضا.

و قد يوجه الصحة فى مفروض المتن بان العقد حيث انه متقوم بالطرفين كما أشير فإذا صحت المعاملة بالنسبة إلى البائع فى المفروض بحكم بالصحة بالنسبة

---

(۱) كتاب بيع أستادنا العلامة الخمينى دام ظله ج ۱/ ۲۴۰

(۲) بيع أستادنا العلامة دام ظله ج ۱/ ۲۴۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۵

....

الى طرف المشترى.

و لكن لا يخفى ان الوجهين غير مرضيين لان العقد و ان كان متقوما بالطرفين و لا يتحقق مفهومه الأبين اثنين الا ان ذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مقام الثبوت ضرورة انه مع فساد المعاملة واقعا من طرف المشترى مثلا لا معنى لتصحيحها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من أحد الطرفين مع صحتها بالنسبة إلى الآخر، و لكن لا يستلزم ذلك عدم التفكيك فى العقد بين الطرفين فى مرحلة الظاهر، و فيما إذا كان اختلاف المتعاقدين بالاجتهاد أو التقليد فيجوز ان يكون صحيحا بنظر أحدهما و فاسدا بنظر الأخر و يختلف الآثار بالنسبة إليهما فالبايع فى المفروض يجوز له التصرف فى الثمن لأنه يراه ملكا له و لا يجوز له التصرف فى المبيع لأنه يراه خارجا عن ملكه و اما المشترى فلا يجوز له التصرف فى المبيع لأنه بنظره يكون باقيا عن ملك البائع، و لكن يجوز له التصرف فى الثمن و ليس التفكيك فى الأحكام الظاهرية بعزيز فترى عملا واحدا بالنسبة إلى شخص صحيحا، و بالنسبة إلى الأخر فاسدا، و يكون شيء واحد بالنسبة إلى شخص طاهرا و بالنسبة إلى الأخر نجسا، كاختلاف المأموم و الامام فى صحة الصلاة مع انه يصح الاقتداء بمن يكون اجتهاده مخالفا لرأيه مع ان الحكم الواقعى ليس إلا أحدهما و لا يمكن ان يكون عمل واحد أو شيء فأرد فى الواقع صحيحا و فاسدا أو طاهرا و نجسا.

و لذا ترى ان ثلة من الأعلام المعلقين على المتن منهم أستاذنا العلامة البروجردى (قدس) قال تلازمها فى الصحة فى الواقع لا يوجب التلازم فى الحكم الظاهرى فلا يبعد جواز ترتيب آثار الصحة للبائع اه.

قلت: هذا على تقدير ان ينشأ المشترى قبوله قاصدا للشراء و ان لم يمكنه ان يرتب الأثر.

نعم ترتيب آثار الصحة من طرف دون الأخر ربما يؤدى الى النزاع و المخاصمة فيرفع الأمر إلى الحاكم لفصل الخصومة و حسمها و هو كلام أخر فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۶۶

....

و لمفروض المتن- و هو ما إذا کان بطلان عقد کل من المتعاقدین المتخالفین مستندا الی عمل الأخر- بعض الکلام تعرض له شیخنا العلامة النصاری (قدس) فی کتاب البیع قبل مسئلة المقبوض بالعقد الفاسد و صار معرضا للرد و القبول من المتأخرین کما ان للمسئلة فرع أخر و هو ما إذا کان الاختلاف فی تحقق عنوان العقد لبقاء المتعاقدین علی صفات الإنشاء إلی أخر العقد فقال الشیخ (قدس) ان اختلافهما فی ذلک یوجب فساد العقد بداهة ان فساد العقد من هذه الجهة یسری من أحد الجانبین الی الجانب الأخر هذا إجمال المقال فی المسئلة و من أراد تفصیلها فلیطلبها من مظانه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۶۷

[مسئلة ۵۶- فی المرافعات اختیار تعیین الحاکم بید المدعی]

اشارة

مسئلة ۵۶- فی المرافعات اختیار تعیین الحاکم بید المدعی الا إذا کان مختار المدعی علیه اعلم (۱) بل مع وجود الأعلم و إمکان الترافع إلیه الأحوط (۲) الرجوع الیه مطلقا.

---

(۱) علی الأقوی فیما إذا اختلفا فی الحکم، و علی الأحوط الاولی فی غیره.

(۲) الأولی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۶۸

....

أقول: تنقیح المقال فی المسئلة یستدعی البحث فی جهات علی نحو الإجمال

الجهة الاولی فی حکم اعتبار الأعلمیة فی القاضی

اشارة

إذا کان هناک مجتهدان متساویان فی الفضیلة فلا إشکال فی تخییر المترافعین فی الرجوع الی أیهما شاء مع تراضیهما، و مع عدم تراضیهما و اختیار کل منهما واحد منهما کلام نشیر إلیه فی الجهة الثانیة.

و اما إذا کانا مختلفین فی الفضیلة فهل یتعین الترافع إلی الأفضل و الأعلم مع التمکن، أو یجوز الترافع الی غیر الأعلم مع التمکن من الأفضل؟ وجهان لکن عن الأشهر تعین الترافع إلی الأعلم مهما أمکن.

و قبل ذکر أدلة الطرفین لا بد و ان یعلم ان المراد بالأعلمیة المبحوث عنها فی باب القضاء لیست الأعلمیة المطلقة کما هو الشأن فی باب التقلید بل المراد الأعلمیة فی البلد أو ما یقرب منه من البلاد أو القری مما لا یتعسر إرجاع الترافع الیه.

یظهر من بعض الأساطین دام ظله: ان السر فی عدم إرادة الأعلمیة المطلقة هو استحالة الرجوع فی المرافعات الواقعة فی ارجاء العالم و نقاطه علی کثرتها و تباعدها الی شخص و هو الأعلم «۱».

قلت: لاـ يخفى ان غايـة مـا يقتضـيه ذلـك هو الوقوع فى الحرج و العسـر الشديـدين و امـا اسـتحالة ذلك فغير ظاهر كما لا يخفى نعم تصدى شخص واحد للقضاء فى

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۴۴۷

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۶۹

....

المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم لعله خارج عن طاقة البشر و لا يمكن ان يتصديها شخص واحد.

و بالجملة لزوم المراجعة فى المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم الى شـخص واحد يسـتلزم العسر و الحرج الشديدين، بل يستلزم تعطيل الأمور و اختلال نظام المعيشـة فالفقيه يشـرف على القطع بعـدم اعتبار الأعلميـة المطلقـة فى القاضـى بل المراد الأعلمية الإضافية و هى الأعلمية بالنسبة الى أهل البلد و ما يقرب منه مما لا يتعسر إرجاع الترافع إليه.

إذا تمهد لك ما ذكرنا نقول لا يبعد جواز المراجعة الى غير الأعلم مع التمكن من الأعلم.

الوجوه التى يستدل بها لعدم اعتبار الأعلمية فى القضاء

يستدل لذلك بوجوه عمدتها إطلاقات أخبار النصب.

كمقبول عمر بن حنظلة فإن أبا عبد اللّه عليه السّلام بعد ان نهى التحاكم الى قضاة الجور و حكامهم قال:

ينظران من كـان منكم ممن قـد روى حـديثنا و نظر فى حلالنـا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قـد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنـا فلم يقبل منه فإنما اسـتخف بحكم اللّه و علينا رد و الراد علينا الراد على اللّه و هو على حـد الشـرك باللّه الخبر «۱» فإنه يـدل بوضوح على ان من روى حـديثهم و نظر فى حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم فلا بد و ان يرضوا به حكما و هو المنصوب و المجعول للحكومة و القضاء كان هناك اعلم منه أم لا.

فان كان فى خاطرك ريبا فلاحظ ذيله فإن السائل بعـد ان فرض اختلاف الحكمين من حيث الاختلاف فى حـديثهم قال عليه السّـلام: الحكم ما حكم به أعدلهما

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۷۰

....

و أصدقهما الخبر فإنه أصدق شاهد على صحة المراجعة و الترافع الى غير الأعلم فتدبر.

و كصحيح ابى خديجة عن الصادق عليه السّلام قال:

إيـاكم ان يحـاكم بعضـكم بعضـا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شـيئا من قضايانا (قضائنا) فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «۱».

فمن علم شيئا وافرا من قضاياهم (كما تقدمت الإشارة إليه سابقا) يصح الترافع لديه كان فى الخارج من هو اعلم منه أم لا.

و كصحيح آخر لأبى خديجة قال:

بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال قل لهم إیاکم إذا وقعت بینکم خصومهٔ أو تداری فی شیء من الأخذ و العطاء ان تحاکموا الی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا و إیاکم ان یحاکم بعضکم الی السلطان الجائر «۲».

و هو کخبره المتقدم یدل علی ان من عرف حلالهم و حرامهم یکون منصوبا للقضاء کان فی الخارج من هو اعلم منه أم لا.

و توقیع الشریف:

و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و انا حجهٔ اللّه «۳».

بناء علی کونه من اخبار المقام بلحاظ أن القضیهٔ المتنازع فیها حادثهٔ واقعهٔ

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹

....

ترافع أمرها إلی رواهٔ حدیثهم فإطلاقه یدل علی جواز الترافع الیه، کان هناک اعلم منه أم لا.

الی غیر ذلک من الاخبار.

فتحصل ان مقتضی إطلاق أدلهٔ النصب هو إعطاء منصب القضاء لمن کان جامعا للصفات المعلومهٔ و لیس فی شیء منها الأعلمیهٔ.

نعم تلاحظ الأعلمیهٔ فی مقام الترجیح فیما اختلفوا فیه کما ان الأعدلیهٔ و مخالفهٔ العامهٔ، و الاشتهار بین الأصحاب و غیر ذلک من المرجحات أیضا کذلک انما ذکرت فی مورد الاختلاف لا فی أصل القضاء فی نفسها.

المناقشهٔ فی استفادهٔ عدم اعتبار الأعلمیهٔ و دفعها

ربما یناقش فی التمسک بالإطلاق من جهتین تارهٔ من جهه عدم المقتضی للإطلاق، و اخری بعد تسلیم الإطلاق لها یکون لها مقیدات.

توضیح المناقشهٔ ان الاخبار المومی إلیها فی مقام بیان عدم جواز الترافع الی قضاهٔ الجور و حکامهم لا بیان المراجعهٔ إلی قضاتنا، یشهد لذلک ما فی مقبول عمر بن حنظلهٔ (من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل إلخ)، و ما فی صحیح ابی خدیجهٔ: (إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا إلخ) و صحیحه الأخر (إیاکم إذا وقعت بینکم خصومهٔ. أن تحاکموا الی أحد من هؤلاء انفساق. و إیاکم ان یحاکم بعضکم الی السلطان الجائر) و واضح ان من شرائط الأخذ بالإطلاق إحراز کون المتکلم فی مقام بیان تمام ماله دخل فی الحکم و فی المقام لم یحرز ذلک بعد.

و لو سلم وجود الإطلاق لها و انها فی مقام البیان الا انه هناک ما یصلح لتقییدها.

کذیل المقبول فقد ورد فیه الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی حد نفسه فلو سلم ان لصدره إطلاق فی حد نفسه فبملاحظهٔ الذیل یرفع الید عن الإطلاق و یستفاد اعتبار الأعلمیهٔ.

و خبر داود بن الحصین عن ابی عبد اللّه.

....

فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلوهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما عن قول أیهما یمضی الحکم؟ قال ینظر إلی أفقههما و أعلمهما بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الأخر «۱».

تقریب الدلالة واضح.

و خبر موسی بن أکیل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سئل عن رجل یکون بینه و بین أخ له منازعة فی حق فیتفقان علی رجلین یکونان بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال و کیف یختلفان قال حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان فقال ینظر إلی أعدلهما وافقهها فی دین اللّه فیمضی حکمه «۲».

و کما فی عهد أمیر المؤمنین علیه السّلام: لمالک الأشتر.

اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک «۳».

و قد ادعی بعضهم الإجماع علی وجوب الرجوع الی الأعلم.

و لکن دقیق النظر یعطی عدم تمامیة المناقشة من جهتیها.

أما المناقشة فی الإطلاق فالإنصاف انها غیر واردة و مجرد اشتمال صدر بعض الاخبار عن النهی عن التحاکم الی قضاة الجور و حکامهم لا یوجب عدم انعقاد الإطلاق لذیله فهو علیه السّلام بعد النهی عن المراجعة إلی التحاکم الی قضاتهم و حکامهم تصدی لبیان ما یصلح الترافع لدیه و إنکار الإطلاق فیها مکابرة واضحة.

و اما قضیة المقیدات فاما ذیل المقبول فإنه:

یدل علی الترجیح بالأفقهیة فیما إذا ترافع المترافعان الی حاکمین متخالفین

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵

(۳) نهج البلاغة الکتاب ۵۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۳

....

فی القضاوة، و أین هذا مما هو محل الکلام؟! من الرجوع الابتدائی الی غیر الأعلم، و کذا مورد الخبرین صورة اتفاق الخصمین علی رجلین بینهما خلاف لا ما هو محل النزاع من الرجوع الابتدائی الی غیر الأعلم.

فتحصل ان مقتضی إطلاقات الأخبار إعطاء منصب القضاء لمن کان جامعا لصفات لم تکن الأعلمیة منها.

نعم الأعلمیة أمر تلاحظ فی ترجیح الحکم عند الاختلاف کما هو الشأن فی فی الأعدلیة و موافقة العامة أو مخالفتهم أو الاشتهار بین الأصحاب و غیر ذلک من المرجحات و کل ذلک انما ذکر إذا اختلف الحکمان فی حکم الواقعة، و الأخذ بحکم الأعلم عند ذلک أحری و اولی هذا أولا.

و ثانیا: ان موردها الشبهة الحکمیة و فصل الخصومة فیها اما بالفتوی أو بنقل الروایة و تسریتها فی مقام الحکم و القضاء مطلقا حتی فیما إذا کانت الشبهة موضوعیة، أو کان الخصمان مجتهدین أو مقلدین لمن هو اعلم منه کما تری.

و ثالثا: کما أفید ان اعتبار الأعلمیة لو کان معتبرا لم یکن لخلو جمیع الاخبار عنها وجه و لم یکن لعدم الإشارة إلیه بالمرة معنی سیما

مع الخطر العظیم فی أمر القضاء هذا كله بالنسبة الی غیر ما فی عهد أمیر المؤمنین علیه السّلام الی مالك الأشتر و اما هو.

ففیه أولا- انه دل علی اعتبار الأفضلیة للقضاء و فرق بین عنوان الأفضلیة، و الأعلمیة لأن المراد بالأفضل هو: المتقدم فیما یرجع الی الصفات النفسانیة من الكرم، و حسن الخلق، و سعة الصدر و غیرها مما لعل لها دخل فی ترافع الخصمین و سماع دعواهما و هذا غیر الأعلمیة فی الفقاهة و الاستنباط فإذا هی حكم أخلاقی راجحة و لم یعتبرها أحد.

و ثانیا: لو سلم إرادة الأعلم من الأفضل فغایة ما یدل هی لزوم اعتبار ذلك فی الوالی و هذا لا یقتضی وجوب اختیاره علی المترافعین.

و ثالثا: ان الاستدلال به لعدم لزوم المراجعة إلی الأعلم أولی لأن نفس مالك كان أفضل ممن كان فی المصر ظاهرا، و مع ذلك قال علیه السّلام: اختر للناس من هو

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۴

....

دونك فیستفاد منه ان الحكم بالاختیار الكذائی لیس حكما إلزامیا.

و رابعا: انه لو تم فإنما هو أمر مختص بالقاضی المنصوب نصبا خاصا من قبل الامام علیه السّلام أو من قبل الوالی المنصوب من قبله و محل الكلام انما هو القاضی المنصوب بالنصب العام هذا.

و اما حدیث الإجماع فمحصله فی مثل هذه المسئلة غیر مفید فما ظنك بمنقوله.

فظهر عدم تمامیة ما استدل به لتعین المراجعة إلی الأعلم بعد تمامیة الإطلاقات الواردة فی نصب الفقیه و المجتهد الجامع للشرائط كان اعلم من غیره أم لا، كان هناك من هو اعلم منه أم لا، و الأعلمیة انما هی مرجحة للحكم لا الحاكم و لا مضایقة فی تعین الأخذ بقول الأعلم عند اختلاف الحكمین، و اما فی الرجوع الابتدائی فلا

الاستدلال بالسیرة لجواز الترافع الی غیر الأعلم و دفع المناقشة فیه

ربما یستدل لجواز الترافع الی غیر الأعلم مع التمكن من الترافع الی غیر الأعلم بالسیرة المستمرة عند المتشرعة علی الرجوع و الإرجاع إلی مطلق العارف بالأحكام بلا ردع من الشارع.

و بالجملة السیرة المستمرة فی زمان النبی الأعظم و أئمة أهل البیت صلوات علیهم أجمعین علی الرجوع، و الإرجاع إلی آحاد الصحابة و أصحابهم من غیر ملاحظة الأعلمیة مع اختلافهم فی الفضیلة و عدم الإنكار علیهم.

و لكن نوقش أولا- بعدم ثبوت السیرة لأنه لم یعلم ان الرجوع الی غیر الأعلم كان مع التمكن من الرجوع الی الأعلم، و لعل عدم ملاحظة الأعلمیة مع وجود التفاضل بینهم و بعث صحابی إلی نقطة مع وجود الأعلم بین الصحابة، و أصحابهم بلحاظ ان كل واحد منهم بالنسبة إلی مكان مخصوص لا یكون اعلم منه فی ذلك المكان فتدبر و ثانیا: بأنه لو تم فإنما هو فی القضاة المنصوبین من قبل النبی أو الإمام صلوات علیهم بالخصوص و كان باب الحكم معلوما عندهم و انی لكم بإثبات ذلك

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۵

....

فی المنصوبین علی وجه العموم بإذن عام من أئمة أهل البیت علیه السّلام بقولهم: انظروا الی رجل منكم روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و عرف أحكامنا، و نحوه غیره.

و لكن الإنصاف: ان دعوی ثبوت السیرة علی عدم ملاحظة الأعلمیة مع وجود التفاضل قریبة جدا و ربما تصدی القضاة فی مثل

المدينة المنورة- غير النبى و الامام أمير المؤمنين صلوات اللّه عليهما مع وجود أنفسهما المقدسة بل و غيرهما ممن هم اعلم من المتصدى للقضاء، و ربما يرسل للقضاء فى نواحى المدينة مما يقرب إليها و يمكنهم الترافع الى من هو اعلم، و التفرقة بين المنصوب بالنص الخاص و العام غير ظاهر كما لا يخفى.

و بالجملة من الواضح و لا ينبغى الإشكال فى ثبوت السيرة على عدم اعتبار الأعلمية فيهم و لم يرد من المعصومين عليه السّلام ردع عن هذه السيرة و الا لحكى و ظهر امره و بان.

ذكر بعض وجوه يستدل بها للزوم الترافع إلى الأعلم و دفعها

استدل الماتن (قدس) للزوم الترافع إلى الأعلم فى كتاب القضاء ببعض أمور أشرنا إلى دفع بعضها أنفا.

و عمدة ما استدل به لذلك انه لو كان لاخبار النصب إطلاق، لكنها مقيدة بالأخبار الدالة على الرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحاكمين من الافقهية و الاصدقية و الأعدلية.

مع ان الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى نوعا فبالاتباع أحرى فان أقوال المجتهدين كالأدلة للمقلدين.

مع ان مقتضى مذهبا و مبناه (يعنى القائل بالتخيير) قبح ترجيح المفضول على الأفضل هذا.

و لكن عرفت تمامية إطلاق الاخبار كما عرفت ان مورد الأخبار المقيدة هو ترجيح أحد الحكمين المتفاضلين على الأخر فيما هو محل الكلام من الرجوع الابتدائى.

و اما حديث اقوائية الظن النوعى الحاصل بقضاء الأعلم ففيه:

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج٢، ص: ٣٧۶

....

أولا: انه اجتهاد قبال النص و يتطرق ذلك لو كان الانتخاب راجعا إلينا، و اما إذا نصب الامام عليه السّلام الواقف بجميع المزايا و المصالح- بالنصب الخاص أو العام- قاضيا و لم يلاحظ الأعلمية فيه فمن الممكن بل القريب جدا ان يكون ذلك لمصلحة أو مصالح فائقة على لحاظ الأعلمية.

و ثانيا: قد تقدم فى مسئلة تقليد الأعلم ان ذلك ممنوع صغرى و كبرى و قد عرفت عدم اعتبار الأعلمية فى مرجعية الفتوى و لم تذكر فى شرائط مرجع الفتوى و انما ذكرت عند اختلاف حكم الأعلم مع غيره فتدبر.

و ثالثا: لو سلم ذلك فى باب الفتوى بلحاظ أمارية فتوى الفقيه للواقع فإجراؤه فى باب الترافع قياس لا نقول به مع وجود الفرق الواضح بين البابين كما لا يخفى و اما قبح ترجيح المفضول على الأفضل ففيه.

مضافا الى انه اجتهاد مقابل للنص نمنع المرجوحية لاحتمال استواء المناط فيهما فى باب القضاء بلا دخل للافضلية فى ذلك.

مع ان ترك الترافع إلى الأعلم و إرجاعه الى غير الأعلم لا يعد و لا يكون ترجيحا له على الأعلم إذا كان له دواع اخرى فقد تكون المراجعة لديه أسهل من المراجعة إلى الأعلم لكون فراغته أكثر منه، و الوصول لديه أقل زحمة منه الى غير ذلك.

فتحصل ان مقتضى إطلاقات أدلة النصب و غيرها عدم تعين المراجعة إلى الأعلم فيجوز الترافع الى غيره مع التمكن من الترافع إلى الأعلم.

نعم عند اختلاف الحاكمين يتعين الأخذ بحكم الأعلم.

و لا يخفى ان تصوير تعارض الحكمين كما افاده المحقق العراقى (قدس) فيما إذا حكما دفعة واحدة و الا لو كان الحكمان متعاقبين لا يتصور فى المقام تعارض كى يحتاج الى الترجيح لان الحكم الأول ان كان عن ميزان فلا يبقى مجال للحكم الثانى لفصل

الخصومة بالأول و الا فلا یسمع حکمه کی تعارض الثانی کما لا یخفی «۱»

(۱) کتاب القضاء/ ۱۵

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۷

حکم الأصل عند الشک فی اعتبار الأعلمیة

و لو وصلت النوبة إلی الشک و احتمل اعتبار الأعلمیة فی القاضی فقد یقرر الأصل بنحو یصلح الترافع الی غیر الأعلم و هو أصالة بقاء أهلیة الفقیه الجامع للشرائط للترافع لدیه بعد تحقق منصب القضاء له و عدم زواله منه بمجرد وجود من هو اعلم منه «۱».

و لکن لا یخفی ما فیه لان مرجع الشک هنا الی جواز الترافع و عدمه و مقتضاه کما ذهب الیه الماتن (قدس) هو عدم نفوذ حکم غیر الأعلم مع وجود الأعلم لأن الأصل عدم نفوذ حکم أحد بالنسبة إلی أحد إلا ما دل الدلیل علیه لدوران الأمر بین التعیین و التخییر و المتیقن الأعلم فتدبر.

الجهة الثانیة فی تعیین من بیده اختیار الحاکم إذا کان أحد الخصمین مدعیا و الأخر منکرا

ان قلنا بلزوم الترافع إلی الأعلم فلا معنی لاختیار المدعی، أو المدعی علیه تعیین الحاکم بل یجب علیهما الترافع إلی الأعلم و ذلک واضح.

و اما ان لم یجب ذلک، أو کان هناک مجتهدان متساویین فهل تعیین الحاکم بید المدعی، أو المدعی علیه وجهان بل قولان.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۲، ص: ۳۷۷

قال العلامة النراقی (قدس): إذا کان هناک مجتهدان، أو أکثر یتخیر فیهما الرعیة فالحکم لمن اختاره المدعی و هو المتبع إجماعا له، و لأنه المطالب بالحق و لا حق لغیره أولا. فمن طلب منه المدعی استنقاذ حقه یجب علیه الفحص فیجب اتباعه و لا وجوب لغیره و هذا مما لا اشکال فیه اه «۲».

(۱) مرقاة التقی/ ۲۸

(۲) مستند الشیعة ج ۲/ ۵۲۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۸

....

قلت: یظهر منه (قدس) عدم الإشکال فی ان تعیین الحاکم بید المدعی فالکلام حینئذ فیما استدل به لذلک.

اما الإجماع فیشکل الاعتماد علیه لعدم إحراز تحقق الإجماع التعبدی فی أمثال المقام حیث یذکر للحکم بعض وجوه أخر یظن أو

یحتمل استناد المجمعین علیه فلا بد من ملاحظة سائر الوجوه.

و اما قوله (قدس) لأنه المطالب بالحق و لا- حق لغیره أولا- فناقش الماتن (قدس) بان کون الحق له غیر معلوم، و ان أرید ان حق الدعوی له حیث ان له ان یدعی و له ان یترک ففیه ان مجرد هذا لا- یوجب تقدم مختاره إذ بعد الدعوی یکون لآخر أیضا حق الجواب، مع انه یمکن ان یسبق المدعی علیه بعد الدعوی الی الحاکم و یطلبه منه تخلیصه من دعوی المدعی فمقتضی القاعدة مع عدم اعلمیة أحد الحاکمین هو القرعة إلا إذا ثبت الإجماع علی تقدیم مختار المدعی اه «۱».

قلت: یتوجه علی إیراد الماتن (قدس) بان العلامة النراقی لم یرد بقوله:

(لان المدعی هو المطالب بالحق) ثبوت حقیته بمجرد الدعوی حتی یرد علیه انه غیر معلوم بل مراده کما هو الظاهر من صدر کلامه ان للمدعی حق الدعوی و طرحها، و هو الذی له ان یدعی و له ان یترک، و الحق فی بدایة الأمر ظاهرا للمدعی، و له السلطنة علی استنقاذ حقه، و ثبوت حق الجواب للمدعی علیه انما هو بعد طرح الدعوی، و هذا کاف فی ترجیح مختار المدعی.

و بالجملة کما أفید: «اختیار تعیین الحاکم من شئون استنقاذ الحق الذی أمره راجع الی المدعی و هو الذی یسمع منه لو رفع امره الی الحاکم و یجب علیه إجابته إجماعا کما فی المستند بخلاف المدعی علیه فإنه لو رفع امره الی الحاکم لا یسمع منه، و لو طلب من الحاکم تخلیصه من دعوی المدعی لا یجب علی الحاکم اجابته» «۲».

---

(۱) ملحقات العروة ج ۲/ ۱۵

(۲) نهج الهدی/ ۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۷۹

....

و السر فی عدم لزوم اجابة الحاکم إیاه هو عدم ثبوت حق للمدعی علیه عند ذاک لان المدعی لا یظلمه و غایة ما یوجبه هو الترافع الی الحاکم الشرعی و یدعوه هناک بالفصل.

و بما ذکرنا یظهر النظر فیما افاده بعض الأساطین دام ظله: من ان مجرد ثبوت حق الدعوی لا یوجب تقدم مختاره لانتقاضه بثبوت حق الجواب للمنکر بعد دعوی الخصم، علی انه یمکن ان یسبق المدعی علیه بعد الدعوی الی حاکم و یطلب منه تخلیصه من دعوی الخصم اه «۱».

توضیح النظر لائح مما ذکرناه فلاحظ.

و ان کنت فی شک فی کون اختیار تعیین الحاکم بید المدعی فاستوضح مقال بعض الأساطین دام ظله حیث قال: ان مقتضی بناء العقلاء هو ان طریق إثبات الدعوی بید المدعی و له ان یختار ای طریق شاء فی إثبات دعواه و لیس للآخرین اقتراح طریق خاص علیه و اختیار الحاکم من طرق إثبات الدعوی فیکون بید المدعی «۲».

و بعبارة اخری: ان إثبات القضیة المدعاة انما هو علی المدعی و هو الذی یحتاج فی ذلک الی إقامة الحجة و الدلیل و له ان یحتج علیها بما شاء و یستدل بأی دلیل اراده و الاختیار فی ذلک الیه و لیس للمنکر ان یقترح له الدلیل و یعین له الحجة فی استدلاله إلخ «۳».

و بالجملة من شئون إثبات الدعوی اختیار الحاکم و مقتضی بناء العقلاء انه بید المدعی فإذا اختار حاکما وجب علی المنکر الحضور عنده إذا طلبه الحاکم و الا فیجری فی حقه الحکم الغیابی کما هو المعمول به فی المحاکم العرفیة بین الناس فی أمثال عصرنا «۴».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۳۵۸

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۲۵ التنقيح ج ۱/ ۳۸۷

(۳) الدروس ج ۱/ ۲۲۵ التنقيح ج ۱/ ۳۸۷

(۴) الدروس ج ۱/ ۲۳۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۰

....

فظهر مما ذكرنا ثبوت الترجيح للمدعى فلا تصل التوبة إلى القرعة و اللّه العالم.

الجهة الثالثة فيما إذا كان المتخاصمان متداعيين

المتحاكمان تارة يكون أحدهما مدعيا و الأخر منكرا و اخرى يكون كل منهما مدعيا من جهة فى موضوع واحد و الأخر منكرا فيه من جهة أخرى (كما لو ادعى كل منهما ما يكون لهما يد عليه).

قد عرفت الأمر فى الصورة الاولى و انه لا يجب الترافع عند ذاك إلى الأعلم إلا إذا اختلفا فى الحكم.

و اما الصورة الثانية فالظاهر انه يكون لكل منهما الخيار فى رفع الأمر إلى حاكم لإثبات دعواه فاذا سبق أحدهما فرفع امره الى حاكم فحكم له كان حكمه نافذا فى حق الأخر مطلقا بناء على ما قوينا من عدم اعتبار الأعلمية فى الحاكم و القاضى فى باب المرافعات.

و لو رفعا أمرهما إلى حاكمين ينفذ حكم السابق بالحكم، و لو اقترنا فى الحكم فان كان أحدهما اعلم يقدم على الأخر و الا فلم ينفذ واحد منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح لكن يظهر من الماتن (قدس): انه لا ينبغى الإشكال فى القرعة عند ذاك و اللّه العالم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۱

[مسئلة ۵۷- حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه]

اشارة

مسئلة ۵۷- حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه، و لو لمجتهد أخر إلا إذا تبين خطأه (۱).

---

(۱) علما أو تعبدا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۸۲

....

أقول: توضيح الأمر فى المسئلة يستدعى البحث فى موردين الأول فى عدم جواز نقض حكم الحاكم الجامع من أحد مجتهدا كان أم لا. و الثانى اختصاص عدم جواز النقض بما إذا لم يتبين خطأ الحاكم، فعند تبين الخطاء يجوز نقضه.

المورد الأول فى عدم جواز نقض حكم الحاكم

يستدل لعدم جواز نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط مضافا الى الإجماع المدعى فى كلام جماعة بأنه لا إشكال فى تشريع القضاء

فی الشریعة المقدسة و قد دل علیه قوله تعالی وَ إِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ «۱» الی غیر ذلک من الآیات و الاخبار، و لو لا مشروعیة القضاء و فصل الخصومة بحکمه لزم الهرج و المرج و اختلال النظام و لغویة تشریع القضاء و لذا قد یقال انما سمی فصل الخصومة و حلها قضاء. لأن القاضی یتم أمر الخصومة بالفصل، فلیس لأحد بعد ذلک ان یوصله و الا یستلزم لغویة القضاء.

یشهد لذلک بعض الاخبار.

منها قول الصادق علیه السّلام.

فی ذیل مقبول عمر بن حنظلة: ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم

---

(۱) النساء: ۴/ ۵۸

....

یقبل منه فإنما استخف بحکم اللّه و علینا رد و الراد علینا الراد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه الخبر «۱».

فإنه یدل ظهورا قویا قریبا من النص علی ان حکم الحاکم الشرعی نافذ لا بد و ان یقبل و الرد علیه استخفاف ورد علیهم صلوات علیهم و علی اللّه تعالی.

و منها صحیح ابی خدیجة قال:

بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال قل لهم إیاکم ان یحاکم. اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا «۲».

و منها صحیحة الأخر قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام. و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه «۳».

منها غیر ذلک من الاخبار.

و لا یخفی ان حکم الحاکم بأحد الطرفین علی موازین القضاء ربما لا یوجب رفع الغائلة فی البین بحیث یعتقد الطرفان مطابقته للواقع بل بعد حکمه یری المحکوم علیه غالبا عدم مطابقة حکمه، أو بینة المدعی للواقع و انه بعد ذی حق فلا بد و ان یشرب فی حکم الحاکم نحو موضوعیة.

و بهذا یفرق بین حجیة فتوی الفقیه و خبر الثقة و بین حجیة حکم الحاکم فإن الحجیة فی الأولین طریقیة محضة بخلاف الأخری فإن فیها نحوا من الموضوعیة لأنه منصب، و ولایة فهو نظیر حکم الوالی لازم الاتباع فما دام لم یتبین خطأ فی حکمه

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵

....

لا یجوز نقض حکمه إذا کان صادرا عن الموازین المقررهٔ شرعا و ان رأی مخالفهٔ حکمه مع ما یجتهد، أو یقلد فیه.
نعم إذا علم بان ما حکم به علی خلاف الواقع أو تبین قصوره أو تقصیره فی الحکم فیجوز نقض حکمه کما سنشیر الیه.

المورد الثانی فی جواز نقض حکم الحاکم إذا تبین خطأه فی الحکم

اعلم ان المراد بتبین الخطاء فی حکم الحاکم هو ما إذا کان الحکم علی غیر الموازین الشرعیهٔ قصورا أو تقصیرا بان استند فی حکمه مثلاـ الی بینهٔ المنکر، أو یمین المدعی، أو شهادهٔ النساء فی غیر ما یصح فیه شهادتهن، أو حکم بما هو ضروری الخلاف أو علی خلاف ما أجمعوا علیه، أو خلاف ما علم من الدین الی غیر ذلک من الموارد بحیث یکشف قصوره عن الاستنباط و عدم أهلیته للقضاء و لو بالنسبهٔ إلی مورد قضائه، فإذا تبین خطأ حکم الحاکم کذلک فلا مانع من الترافع بعد حکمه الی ذلک الحاکم- إذا لم یخرج بحکمه الأول عن العدالهٔ أو تاب بعد حکمه- أو غیر ذلک الحاکم.
و السر فی ذلک هو ان الحکم الصادر علی غیر الموازین المقررهٔ کالعدم فلا حکم حقیقهٔ لینتقض.
و ان شئت قلت ان أدلهٔ نفوذ حکم الحاکم منصرفهٔ عن صورهٔ ما إذا کان الحکم علی خلاف الموازین المقررهٔ فی الشرع قصورا، أو تقصیرا.
فاذا لاـ یکون طرح الدعوی ثانیا نقضا للحکم حقیقهٔ بداههٔ انه لم تنفصل الخصومهٔ واقعا حتی لم یجز نقضه فالاستثناء فی الحقیقهٔ منقطع.
نعم ان لم یحرز و لم یعلم مخالفهٔ حکمه للواقع و لکن احتمل مخالفته للواقع فیجب الأخذ به، و لا یجوز نقضه سواء علم خطائه فی طریق الحکم بالاستناد- کما إذا حکم اعتمادا علی بینهٔ غیر عادلهٔ مع اعتقاد عدالتها مثلا- أو فی المستند کما إذا اعتمد
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۵
....

علی ظاهر خبر لم یعثر علی قرینهٔ علی خلافه و قد عثر علیه الحاکم الأخر الی غیر ذلک.

تنبیه

و لیعلم ان ما ذکرناه- من نفوذ حکم الحاکم و عدم جواز نقضه إلا فی موارد خاصهٔ- لا یوجب تغییر الواقع عما هو علیه، و انقلابه إلی مؤدی الحکم، لأن غایهٔ ما تقتضیه أدلهٔ نفوذ قضاء الحاکم هو ترتیب آثار الصحهٔ علی حکمه فی ظاهر الأمر من دون ان تمس کرامهٔ الواقع و لا یغیره عما هو علیه بل الواقع باق بحاله.
یشهد لذلک بأوضح دلالهٔ بل أصرح بیان قول الصادق علیه السّلام فی صحیح هشام بن الحکم قال:
قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إنما أقضی بینکم بالبینات و الایمان و بعضکم ألحن بحجته من بعض فأیما رجل قطعت له من مال أخیه شیئا فإنما قطعت له به قطعهٔ من النار «۱».
فإنه صریح فی ان القضاء غیر مبدل للواقع و ان من حکم له الحاکم بشیء إذا علم ان الواقع خلافه لم یجز له أخذه.
و قریب منه ما فی تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال:
کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یحکم بین الناس بالبینات و الایمان فی الدعاوی فکثرت المطالبات و المظالم فقال: ایها الناس انما أنا بشر و أنتم تختصمون و لعل بعضکم ألحن بحجته من بعض و انما أقضی علی نحو ما اسمع منه فمن قطعت له فی حق أخیه بشیء فلا یأخذ به فإنما اقطع له قطعهٔ من النار «۲».

فعلی هـذا لا یمکننا ترتیب آثار الواقع بحکم الحاکم عنـد العلم وجـدانا أو تعبدا بعدم مطابقة حکمه للواقع من غیر فرق بین الشـبهات الحکمیة و الموضوعیة فاذا

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب کیفیة الحکم و أحکام الدعوی ح/ ۱

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب کیفیة الحکم و أحکام الدعوی ح/ ۲

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۶

....

حکم الحاکم بملکیة مال لأحد المتخاصـمین وجب علیهما ترتیب آثار ملکیة المحکوم له فی مرحلة الظاهر فیجب علی المحکوم علیه دفع المال الی المحکوم له، و لکن إذا علم المحکوم له انه غیر مالک إیاه واقعا لا یجوز له ان یتصـرف فیه بل یجوز للمحکوم علیه ان یسرقه إذا علم ان المال له، و ان حکم الحاکم غیر مطابق للواقع.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۷

[مسئلة ۵۸- إذا نقل ناقل فتوی المجتهد لغیره ثم تبدل رأی المجتهد فی تلک المسئلة]

مسئلة ۵۸- إذا نقل ناقل فتوی المجتهـد لغیره ثم تبدل رأی المجتهد فی تلک المسـئلة لا یجب علی الناقل إعلام من سـمع منه الفتوی الاولی و ان کان أحوط (۱) بخلاف ما إذا تبین له خطائه فی النقل فإنه یجب علیه الأعلام (۲).

---

(۱) لا یترک إذا انحصر نقل فتوی المجتهد به عادة فی محل خاص.

(۲) إذا کانت الفتوی المنقولة سابقا حکما إلزامیا و مخالفة للاحتیاط حسب ما علقناه فی المسئلة الثامنة و الأربعین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۸

....

أقول: کون ینبغی للمصـنف (قـدس) ان یـذکر مسـئلة ۴۸ المتقدمـة و هـذه المسـئلة، و ما یعنونه فی مسـئلة ۶۹ فی موضع واحـد لأنها متقاربة المأخذ و المتأمل فیها و الفاحص عن مستند احداها ینفعه حال البقیة و یسهل تناول مأخذ الثلاث فی زمان قلیل.

و کیف کان تقدم الکلام مفصلا فی مسئلة ۴۸ ما هو المختار فیما إذا نقل شخص فتوی المجتهد خطأ أو أخطأ المجتهد فی بیان فتواه، و سیجیء فی مسئلة ۶۹ وظیفة المجتهد فی إعلام مقلدیه إذا تبدل رأیه، و المهم عجالة بیان ما فی هذه المسئلة.

تعرض (قـدس) فیها لفرعین أحـدهما صورة ما إذا نقل الناقل فتوی المجتهـد لغیره ثم تبـدل رأی المجتهـد، و الثانی ما إذا تبین للناقل خطائه فی النقل.

اما عـدم وجوب الأعلام علی الناقـل فی الفرع الأول فواضـح لأنه قبل عـدول المجتهـد عن رأیه کان یجوز للناقل ذکر فتواه بل کان یستحب بل ربما یجب له نقل فتوی المجتهد و لا دلیل علی وجوب الأعلام بتبدل رأی المجتهد فی تلک المسئلة، و المقلد و من نقل له الفتوی و ان کـان یقع فی خلاف الواقع الا انه لم یکن الناقـل هو السـبب فی وقوعه فیه، و لو کـان هنـاک تسـبیب فهو من الشـارع الأقدس لأنه الذی جعل الفتوی الأولی حجة.

و بالجملـة ان الناقل حیث لم یقصـر فی النقل بل نقل حقا و ذکر صدقا، و لم یقع المنقول إلیه فی خلاف الواقع بسـبب نقله بل بسـبب

تبدل رأی المجتهد فلا یجب علی الناقل أعلام من سمع منه الفتوی.

و توهم وجوب الأعلام للزوم تبلیغ الأحکام و إرشاد الجاهل مدفوع بما ذکرناه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۸۹

....

فی ذیل مسئلة ۴۸ و حاصله:

ان غایة ما یقتضیه وجوب التبلیغ هو جعل الفتوی الثانیة فی معرض الناس بحیث یمکنهم الانتفاع بها و اما وجوب إیصاله إلی آحاد المکلفین فلا یجب من شخص الناقل و لا یجب علیه إیصال الفتوی الثانیة الی من سمع منه الفتوی الاولی فراجع.

نعم حیث یکون المقلد واقعا فی خلاف الواقع فالأحوط الاولی إرشاده.

و اما الفرع الثانی فحیث ان وقوع المقلد فی خلاف الواقع مستند الی نقل خلافه، فالماتن (قدس) یری وجوب أعلامه.

و لکن یمکن ان یفصل بینما إذا کانت الفتوی السابقة المنقولة موافقة للاحتیاط فلا یجب الأعلام، و بینما إذا کانت مخالفة للاحتیاط و کانت حکما إلزامیا فیجب الأعلام.

و قد تقدم نظیره، کما یأتی نظیره من الماتن (قدس) فیما إذا تبدل رأی المجتهد فراجع مسئلة ۴۸، و ارتقب مسئلة ۶۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹۱

[مسئلة ۵۹- إذا تعارض الناقلان فی نقل الفتوی تساقطا]

اشارة

مسئلة ۵۹- إذا تعارض الناقلان فی نقل الفتوی تساقطا (۱)، و کذا البینتان، و إذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاها قدم السماع، و کذا إذا تعارض ما فی الرسالة مع السماع، و فی تعارض النقل مع ما فی الرسالة قدم ما فی الرسالة مع الأمن من الغلط.

---

(۱) بل یتخیر فی جمیع الفروض الخمسة المسطورة إذا لم یکن لأحدهما ترجیح من غیر فرق بین کون التعارض بین فردین من سنخ واحد، أو سنخین، و الا-فإن کان أحدهما أوثق مثلا أخذ به من غیر فرق بینهما کذلک، هذا إذا کانا ناظرین الی زمان واحد، أو زمانین لم یحتمل تبدل الرأی فیهما و اما إذا کانا ناظرین الی زمانین و احتمل التبدل فی الفتوی تعین العمل بالمتأخر لعدم المعارضة بینهما حقیقة، نعم إذا کان ما سمعه من المجتهد قطعی فلا تقاومه النقل، أو البینة کما انه لا یبعد تقدیم ما فی الرسالة غالبا علی السماع منه إذا کانت بخط نفس المجتهد، أو بخط غیره لکن مع أشراف منه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹۲

....

أقول: تعرض الماتن (قدس) فی المسئلة صورا خمس فی تعارض الطریقین فحکم بالتساقط فی صورتین منها و هما:

۱- تعارض الناقلین فی نقل الفتوی.

۲- و تعارض البینتین.

و حکم بالترجیح فی الصور الثلاث الباقیة و هی:

۱- تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاها فقدم السماع.

۲- و تعارض ما فی الرسالة مع السماع فقدم السماع.

۳- و تعارض النقل مع ما فی الرسالة فقدم ما فی الرسالة مع الأمن من الغلط و لا یخفی ان الحکم بالتساقط فی الصورتین الأولیتین و إطلاق الحکم بالترجیح فی الصور الثلاث محل اشکال بل منع فالحری بنا التعرض لجمیع الصور و بیان ما هو المختار فیها.

و لیعلم أولا کما تعرضنا تبعا للماتن فی ذیل المسئلة السادسة و الثلاثین (۳۶) انه تثبت فتوی المجتهد بأحد هذه الأمور:

۱- إما بالسماع من لفظ المجتهد. ۲- أو بقیام البینة علیها. ۳- أو بالنقل عن المجتهد. ۴- أو بوجدانها فی الرسالة المأمونة من الغلط.

تقدم الکلام فی أصل ثبوت الفتوی بتلک الأمور فلاحظ.

و الکلام فی هذه المسئلة بیان حال تعارضها فتقول التعارض تارة یتحقق بین فردین من سنخ واحد- کما إذا أخبرت بینة عن فتوی المجتهد بطهارة عرق الجنب عن الحرام مثلا، و أخبرت بینة اخری بنجاسته- و اخری یتحقق بین سنخین من الأمور المتقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹۳

....

فلو کان التعارض بین فردین من سنخ فتارة یکونا ناظرین الی زمان واحد بأن أخبرت البنتان عن ان فتواه الفعلی بالنسبة إلی عرق الجنب عن الحرام مثلا- کذا و اخری یکونا ناظرین الی زمانین- بان کانت إحدیهما ناظرة إلی فتواه السابقة و الأخری إلی فتواه الفعلیة- اما مع احتمال العدول من الفتوی السابقة إلی اللاحقة أو عدم احتمال العدول فنقول:

ان الأصل الاولی کما قرره شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس) فی تعارض الأمارتین التساقط لعدم الترجیح بلا مرجح و لکن بعد ملاحظة قواعد التعارض فاما نقول باختصاص أدلة الترجیح- عند وجود المرجح أو التخییر عند عدمه- بالخبرین المتعارضین فلا تعم الفتویین کما یظهر من الماتن (قدس) هنا، فلذا حکم فی تعارض الناقلین فی نقل الفتوی أو البینتین التساقط، أو نقول بعمومیة أدلتهما- الترجیح أو التخییر- للمقام- کما لا یبعد- فعلیه فاما یکونا ناظرین الی زمانین بحیث احتمل العدول عن الفتوی المجتهد تعین العمل بالمتأخر لعدم المعارضة بینهما الا استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوی السابقة و هو لا یعارض الدلیل.

و اما ان کانا ناظرین الی زمان واحد، أو زمانین و لکن لم یحتمل العدول عن فتواه السابقة فإن کان لأحدهما ترجیح بالنسبة إلی الأخری- بأن یکون إحدیهما أوثق من الأخر مثلا- أولا.

فعلی الأول یؤخذ بذی المزیة و علی الثانی یتخیر.

هذا کله بالنسبة إلی تعارض الفردین من سنخ واحد فاما إذا کان التعارض بین سنخین من الأمور المتقدمة فالصور المذکورة فی المتن ثلاث.

الصورة الأولی ما إذا تعارض النقل بالخبر، أو البینة مع السماع مشافهة عن المجتهد

حکم الماتن (قدس) بتقدیم السماع.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹۴

....

و لکن الذی ینبغی ان یقال کما أشرنا فی فردین من سنخ واحد ان الأمارتین اما ان تکونا طریقتین الی زمانین متعددین و احتمل العدول عن الفتوی للمجتهد و حیث لا تعارض بینهما فی الحقیقة فیتعین العمل بالمتأخرة و حدیث استصحاب عدم العدول لا تعارض

الامارة کما تقدم.

و ان کانتا ناظرتین الی زمان واحد أو زمانین و لکن لم یحتمل العدول عن فتواه السابقة فیقع التعارض بینهما فتارة لا یحتمل السهو و الخطاء فیما سمعه من المجتهد شفاها، و اخری یحتمل فیه ذلک فعلی الأول یکون ما سمعه قطعی فلا یکاد تقاومه النقل بالخبر أو البینة فلا بد من التصرف فیه و حمله علی السهو و الاشتباه أو الکذب ان أمکن تطرقه فیه.

و علی الثانی یؤخذ بما هو الأقوی و الأوثق منهما ان کان و الا فیتخیر بالعمل بأیهما شاء.

الصورة الثانیة ما إذا تعارض ما فی الرسالة مع السماع شفاها

حکم الماتن (قدس) بتقدیم السماع مشافهة علی ما فی الرسالة.

و لکن الذی ینبغی ان یقال- کما أشرنا فی الصورة المتقدمة- أنهما إما ناظران الی زمانین متعددین احتمل عدول الفتوی فیهما أو ناظران الی زمان واحد، و مثله زمانین لم یحتمل العدول فیهما.

فعلی الأول یتعین العمل بالمتأخر، و الوجه واضح مما تقدم و علی الثانی فالرسالة تارة تکون بخط المجتهد أو بخط غیره و لکن کان باشراف المجتهد بحیث راجعها و نظر فیها، و اخری تکون بخط غیره و کان هناک ثقة أو ثقات جمعوا فتاوی المجتهد کما یتفق کثیرا بالنسبة إلی مجتهد صار زعیما، تکثر المراجعة الیه و لم یمکنه تألیف الرسالة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۳۹۵

....

فعلی الأول یمکن القول بتقدیم الکتابة علی السماع إذا کانت مأمونة من الغلط علی نحو تکون حجة لو لا المعارض.

و السر فی ذلک هو اضبطیة الکتابة من المشافهة لعنایة زائدة بالکتابة دون المشافهة، و الإنسان غالبا یهتم و یحتفظ بخصوصیات المطالب و دقائقها عند الکتابة بما لا- یحتفظ بها فی مکالماته شفاها، و لذا یکون الاشتباهات فی المکالمات أکثر منهما فی المکاتبات، و لعل هذا هو السر فی بناء العقلاء علی تقدیم الکتابة علیها.

و لا یخفی ان دعوی کون الکتابة کذلک غالبا و ان کان غیر بعید الا ان إثبات ذلک دائما و فی جمیع الموارد کما تری.

فما افاده بعض الأساطین دام ظله من تقدیم الکتابة مطلقا علی السماع شفاها «۱» فی قبال الماتن (قدس) حیث قدم السماع علی الکتابة مطلقا لا یمکن المساعدة علیهما فی جمیع الموارد فالملاک کل الملاک الاوثقیة، أو الأظهریة و هی مما یختلف بحسب الموارد.

و اما علی الثانی- أی إذا کانت الرسالة بخط غیره- فتکون الکتابة وزان النقل بعینه بل هو هو فیجری فیه جمیع ما ذکرناه فی الصورة الاولی من تعارض النقل بالخبر أو البینة مع السماع مشافهة حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة.

الصورة الثالثة ما إذا تعارض النقل مع ما فی الرسالة

حکم الماتن (قدس) بتقدیم ما فی الرسالة المأمونة من الغلط علی النقل و وافقه علی هذا بعض الأساطین دام ظله بل قال حیث قدمنا الکتابة علی السماع مشافهة یکون تقدیم الکتابة علی النقل اولی «۲».

و لکن ینبغی ان یقال کما أشرنا فی الصورتین ان النقل و الکتابة اما ان یکونا ناظرین الی زمانین متعددین احتمل العدول للفتوی منهما، أو ناظرین الی

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۴۰۰ الدروس ج ۱/ ۲۴۱

(۲) التنقيح ج ۱/ ۴۰۰ الدروس ج ۱/ ۲۴۱

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۶

....

زمان واحد و مثله زمانين لم يحتمل العدول فيها.

فان كانا ناظرين الى زمانين يتعين العمل بالمتأخر و اما على الثانى فالكتابة و ان كانت فى الأغلب أوثق و أضبط الا انه ليس كذلك دائما فربما تكون الكتابة أضبط و ربما يكون النقل كذلك، و ربما يتساويان.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۷

[مسئلة ۶۰- إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضرا]

مسئلة ۶۰- إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضرا (۱) فإن أمكن تأخير الواقعة الى السؤال يجب ذلك (۲) و الا فإن أمكن الاحتياط تعين (۳) و ان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد أخر الأعلم فالأعلم و ان لم يكن هناك مجتهد أخر و لا رسالته يجوز العمل بقول المشهور (۴) بين

---

(۱) و لا رسالته موجودة.

(۲) لا يتعين عليه ذلك بل يتخير بينه و بين الاحتياط ان أمكن.

(۳) فيما إذا علم إجمالا مخالفة الأعلم مع المجتهد الأخر فى موارد يحتمل كون المقام منهما و الا لا يتعين عليه الاحتياط فى المفروض- اعنى ما لا يمكن تأخير الواقعة- بل يتخير بينه و بين الرجوع الى غير الأعلم و لا يلزم مراعاة الأعلم فالأعلم، و الوجه فى ذلك ما أشرنا إليه من عدم لزوم تقليد الأعلم فى مثل المفروض.

(۴) ان كان الظن الحاصل منه أقوى من غيره كما هو كذلك غالبا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۸

العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و إذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة، أو القضاء، و ان لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى أوثق الأموات (۱)، و ان لم يمكن ذلك أيضا يعمل بظنه، و ان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، و على التقادير جميعها بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء

و الا فيؤخذ بما هو الأقوى و ان كان غير ما هو المشهور.

(۱) و من قوله أقرب الى الواقع من غيره بان رجع مثلا الى اعلم الأموات و لو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص الأعلم من الأموات جميعا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۳۹۹

....

أقول: صرح الماتن (قدس) فى أوائل مسائل التقليد و أشرنا هناك ان الاحتياط فى عرض الاجتهاد و التقليد لا فى طولهما و ان

المتمكن من التقليد أو الاجتهاد، يصح له الاحتياط فعلى هذا لا يستقيم ما افتى به هنا من انه إذا عرضت مسئلة لا يعلم حكمها و لم يكن الأعلم حاضرا يتعين عليه تأخير الواقعة للسؤال بل يتخير بينه و بين الاحتياط الا إذا تعذر الاحتياط فيتعين التأخير و لعل مراده (قدس) التعذر و اللّه العالم.

ثم انه لا- يمكن المساعدة لقوله (قدس) تعين الاحتياط ان أمكن فى صورة حضور الأعلم، و ذلك لما عرفت ان المختار فى وجوب تقليد الأعلم انما هو عند العلم بمخالفة فتواه مع غيره فلا- وجه لتعين الاحتياط فى صورة عدم تمكن تأخير الواقعة بل يتخير بين الاحتياط و بين تقليد غير الأعلم إلا إذا علم مخالفة فتوى غير الأعلم مع الأعلم حسبما فصلناه فراجع.

و مما ذكرناه يظهر حال قوله (قدس): (يجوز له الرجوع الى مجتهد أخر الأعلم فالأعلم) لما أشرنا إليه من عدم وجوب تقليد الأعلم عند عدم العلم بالمخالفة بين فتواه و فتوى غير الأعلم.

نعم إذا لم يتمكن من الاحتياط فيما يمكن تأخير الواقعة يتعين الرجوع الى غير الأعلم مع العلم بالمخالفة.

اما قوله: (و ان لم يكن هناک مجتهد أخر و لا رسالته إلخ) فمدركه انسداد باب العلم لاندراج مفروض الكلام تحت الكبرى الانسداد الصغير.

و ذلک لان مقدمات الانسداد تارة تجرى فى الوقائع العامة و الأحكام الكلية بالنسبة إلى معظم الأحكام فيسمى بالانسداد الكبير، و اخرى تجرى فى واقعة خاصة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۰

....

و بعض الأحكام، أو بعض الموضوعات فتسمى بالانسداد الصغير، و واضح ان المفروض فى المقام واقعة واحدة.

تقريب الانسداد إجمالا- هو ان المفروض فى المقام هو تنجز التكليف على المكلف فلا- بد من الخروج عنه و بابا العلم و العلمى منسدان فى حقه و الرجوع الى البراءة فيه محذور و الاحتياط غير متيسر له فينحصر طريق الامتثال للمكلف بالامتثال غير العلمى و العقل يستقل عند تعذر الامتثال التفصيلى بالاكتفاء بالامتثال غير العلمى.

و بالجملة يدور الأمر بعد ذلک بين العمل بالظن أو بالشک أو بالوهم و العقل يحكم باختيار الأول دون الأخيرين.

و بعد تمامية المقدمات ينتج حجية الظن حكومة أو كشفا على الاختلاف فى كيفية تقريب المقدمات.

فحيث ان امتثال الكذائى ليس على نوال واحد بل يختلف فلا تصل النوبة إلى المرتبة التالية بعد التمكن من المرتبة السابقة.

و حيث ان ذهاب المشهور الى طرف يوجب كثير أما قوة الظن بذلک الطرف ذهب الماتن (قدس) بعد عدم التمكن من المراجعة الى غير الأعلم و عدم إمكان تأخير الواقعة إلى جواز العمل بقول المشهور بين العلماء.

و لكن لا يخفى ان فى اقوائية الظن الحاصل من قول المشهور مطلقا تأملا.

ثم انه ان لم يكن هناک من يقدر على تعيين قول المشهور قال الماتن (قدس) يرجع الى أوثق الأموات مثلا- يرجع الى الأعلم من الأموات من غيره و لو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص اعلم الأموات جميعا.

و إذا تعذر عليه ذلک يعمل بظنه، و مع عدم الظن له بأحد الطرفين فيعمل بأحد طرفى الاحتمال لأنه الميسور فى حقه، و لا يسقط الميسور بالتعذر عن غير الميسور ثم انه على جميع التقادير- من العمل بفتوى غير الأعلم، أو قول أوثق الأموات أو ظن نفسه، أو العمل بأحد الطرفين- إذا تبين بعد ذلک مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء كما لا يخفى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۱

[مسئلة ۶۱- إذا قلد مجتهدا ثم مات فقلد غيره ثم مات]

مسئلة ۶۱- إذا قلد مجتهدا ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت، أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى؟ الأظهر الثانى (۱) و الأحوط مراعاة الاحتياط

---

(۱) و حيث ان فتوى الحى بوجوب البقاء فى مورد يكون الميت اعلم ففى صورة العلم بالاختلاف من حيث الفتوى، و لو إجمالا يجب البقاء على تقليد المجتهد الأول، ان كان اعلم من الثانى، و يجب البقاء على الثانى ان كان بالعكس. و فى صورة فتوى الحى بجواز البقاء يتخير بين البقاء على الأول أو الثانى، أو العدول منهما الى الثالث.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۲

....

أقول: يوجه ما ذهب اليه الماتن (قدس) فى مفروض المسئلة بان تقليد المجتهد الأول قد انقطع بتقليد المجتهد الثانى المفروض صحته، فالرجوع إلى الأول بعد تقليد الثانى ليس من البقاء على تقليد الميت الذى جوزناه بل هو من التقليد الابتدائى الذى منعناه فاذا كانت فتوى المجتهد الثالث وجوب البقاء تعين البقاء على تقليد الثانى، و إذا كان رأيه جواز البقاء تخير بين البقاء عليه و العدول الى الثالث هذا.

و قد يناقش بان هذا مبنى على عدم اعتبار فتوى المجتهد الأحق بالنسبة إلى الوقائع السابقة بدعوى ان التقليد الواقع فى زمان- كتقليد المجتهد الثانى فى المفروض- لا ينتقض بتقليد مجتهد أخر فى زمان لاحق لعدم حجية رأى المجتهد الأحق بالإضافة إلى الوقائع السابقة المطابقة لرأى المجتهد فى ذلك الزمان.

و لكن التحقيق كما أشرنا فى مسئلة ۵۳ يقتضى الانتقاض بناء على مسلك الإمامية من القول بالطريقية، و التخطئة فى الطرق و الأمارات فإن القاعدة تقتضى عدم الاجزاء و فتوى المجتهد الثالث و ان كانت متأخرة من حيث الحجية و لكن نطاقها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء.

و بالجملة بعد قيام فتوى الحى و ان كان لا- يستكشف به عدم حجية فتوى المجتهد السابق الميت فى ظرفه الا ان مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من حيث الابتداء كما هو كذلك بالنسبة إلى الانتهاء اتفاقا لعدم اختصاصها بعصر دون عصر ففتوى المجتهد اللاحق معتبرة بالنسبة إلى الوقائع السابقة كما يكون

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۳

....

كذلك بالنسبة إلى الوقائع الاحقة اتفاقا فالعمل المأتى به على طبق الحجة السابقة باطل.

فعلى هذا الحق كما ذهب إليه جماعة من الأساطين التفصيل بين ما إذا كان مذهب الثالث وجوب البقاء أو جوازه فان كان مذهبه وجوب البقاء فالأظهر البقاء على التقليد الأول و اما ان كان مذهبه جواز البقاء فالبقاء على الثانى.

و الوجه فى ذلك كما أفيد هو انه فى صورة كون فتوى الثالث وجوب البقاء كان رجوعه الى الثانى بنظره فى غير محله و تقليده إياه غير صحيح فيتعين عليه البقاء على الأول بخلاف ما إذا كانت فتواه جواز البقاء فإنه يكون رجوعه الى الثانى بنظره فى محله و تقليده إياه من التقليد الصحيح فإذا أراد البقاء على تقليد الميت يتعين البقاء على تقليد الثانى دون الأول لانقطاع تقليده برجوعه عنه الى الثانى بتقليد صحيح فلا يكون رجوعه الى تقليد الأول من البقاء على تقليده بل هو تقليد ابتدائى من الميت «۱».

و بالجملة فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء على تقليد الميت يتصور فى مورد يكون الميت اعلم فعلى ما ذكرنا من ان تقليد الأعلم انما هو فيما إذا علم مخالفة فتواه لغير الأعلم فإذا كان المجتهد الأول أعلم من الثانى و الثالث فيجب البقاء على تقليد الأول عند العلم بالمخالفة من حيث الفتوى و كذا إذا كان الأول اعلم بالنسبة الى الثانى فمع العلم بالمخالفة يجب البقاء.

و اما إذا كان الثانى اعلم من الأول ففى صورة العلم بالمخالفة من حيث الفتوى يجب عليه العدول من المجتهد الأول الى الثانى.

و اما إذا كان الحى أعلم من المجتهد الأول و الثانى فمع العلم بالمخالفة من حيث الفتوى يجب العدول منهما اليه.

---

(۱) نهج الهدى/ ۱۹

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۴

....

و إذا لم يعلم بالمخالفة من حيث الفتوى يجوز له البقاء على المجتهد الثانى كما يجوز له العدول الى الثالث كما يجوز له العدول من الأول بالنسبة الى الثانى، و الثالث.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۵

[مسئلة ۶۲- يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرسالة]

مسئلة ۶۲- يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرسالة (۱) و الالتزام بالعمل بما فيها و ان لم يعلم ما فيها، و لم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء و ان كان الأحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل، و لو كان بعد العلم عدم البقاء و العدول إلى الحى

---

(۱) تقدم ما هو الحق فى معنى التقليد و ما فرعه عليه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۶

....

أقول: الوجه فيما ذهب اليه الماتن (قدس) هو ان التقليد عنده عبارة عن الالتزام بالعمل بقول الغير فإذا أخذ الرسالة و التزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد و ان لم يعلم بما فيها فضلا عن العمل به.

و قد تقدم ما هو الحق عندنا فى معنى التقليد فى المسئلة الثامنة، و قلنا ان التقليد عبارة عن العمل المستند إلى رأى الغير، أو الاستناد الى فتوى الغير فى العمل فأخذ الرسالة. أو الالتزام، أو كليهما غير مرتبط بحقيقة التقليد نعم ربما يكون أمثال هذه الأمور من مقدمات تحقق التقليد فعلى المختار لا يصح البقاء على تقليد الميت بمجرد أخذ الرسالة و الالتزام بالعمل بما فيها.

و قد تقدم ان بعض الأساطين دام ظله مع ذهابه الى ان التقليد عبارة عن العمل المستند الى قول الغير و مع ذلك يرى جواز البقاء أو وجوبه إذا تعلم فتاوى الميت و كان ذاكرا و مستحضرا لها و ان لم يعمل بها أصلا، و أشرنا إلى وجه ما ذهب اليه و الى ما فيه فلاحظ.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۰۷

[مسئلة ۶۳- فى احتياطات الأعلم إذا لم تكن له فتوى]

مسئلة ۶۳- فى احتياطات الأعلم إذا لم تكن له فتوى يتخير المقلد (۱) بين العمل بها، و بين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم (۲)

(۱) فیما إذا کانت احتیاطات الأعلم من جهة عدم المراجعة إلی مستند الحکم و نحوه بحیث لا یخطئ فتوی غیر الأعلم، و اما إذا کانت من جهة الخدشة و الاشکال فی مستند الحکم بحیث یخطئ فتوی غیره، أو کان للأعلم فتوی بالاحتیاط کما فی موارد تعارض الأدلة و العلم الإجمالی فلا وجه للرجوع الی غیر الأعلم.

(۲) إذا علم مخالفة فتوی من هو دون الأعلم مع غیره و الا فلا یجب مراعاة الأعلم فالأعلم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۸

....

أقول: غایة ما یوجه للتخییر فی الفرض هی اما بالنسبة إلی جواز العمل بالاحتیاط فلما أسلفناه فی أوائل الکتاب من جواز الامتثال الإجمالی مع التمکن من الامتثال التفصیلی و قد عرفت عدم الإشکال فی ذلک فی غیر العبادات و اما فی العبادات و ان کان مختلفا فیها الا ان التحقیق کما أوضحناه جواز ذلک، و ان کان العمل بالاحتیاط مستلزما لتکرار جملة العمل فلاحظ.

و اما جواز العمل و الرجوع الی غیر الأعلم فلانة عالم بالحکم فی الفرض لعدم کون الأعلم حسب الفرض عالما بالحکم و الا لما احتاط فیه فله المراجعة الی من یکون عالما بالحکم و هو فی الفرض غیر الأعلم.

فتحصل ان المکلف فی الفرض مخیر بین الاحتیاط و تقلید غیر الأعلم فلو لم نجوز الاحتیاط عند التمکن من الامتثال التفصیلی فیتعین علیه الرجوع الی غیر الأعلم، کما انه ان لم نجوز الرجوع الی غیر الأعلم یتعین علیه العمل بالاحتیاط هذا.

و لکن فی المقام کلاما أشرنا إلیه فی المسئلة الرابعة عشر و حاصله ان احتیاطات الأعلم علی أقسام.

فقسم منها یکون احتیاطه لأجل عدم مراجعته بمدارک المسئلة کما هو حقه لاحتیاج المسئلة الی فحص زائد لم یمکنه ذلک عجالة فیکون احتیاطه فی المسئلة بلحاظ کون الشبهة قبل الفحص و هی مورد الاحتیاط.

و قسم أخر بلحاظ الخدشة و الاشکال بمدرک المسئلة و عدم تمامیة ما یحتج به غیر الأعلم لفتواه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۰۹

....

و قسم ثالث یفتی بالاحتیاط کما فی موارد العلم الإجمالی و تعارض الأدلة فالأعلم فی الفرض و ان کان غیر عالم بالحکم الواقعی الا انه عالم بالحکم الظاهری فیفتی بالاحتیاط و ذلک کما إذا سافر إلی أربعة فراسخ غیر قاصد للرجوع من یومه مثلا أو خرج الی ما دون المسافة من محل إقامته الی غیر ذلک من موارد تعارض الأدلة مع وجود العلم الإجمالی بوجوب القصر، أو التمام.

فان کان احتیاط الأعلم من القسم الأول فحیث انه لم یکن له رأی و لا هو عالم بالحکم فیجوز له المراجعة الی غیر الأعلم، و هو عالم بالحکم عارف بالمسئلة حسب الفرض فتشمله أدلة حجیة الفتوی، کما یجوز له العمل بالاحتیاط فهو مخیر بینهما.

و علی تقدیر الرجوع هل لا بد من مراعاة الأعلم فالأعلم أم لا وجهان.

فبناء علی المختار من ان لزوم تقلید الأعلم انما هو فیما إذا علم تفصیلا أو إجمالا بمخالفة فتوی الأعلم مع غیره، فان علم کذلک یلزم مراعاة الأعلم فالأعلم بالنسبة الی غیر الأعلم و الا یجوز تقلید غیر الأعلم من دون ملاحظة الأعلم فالأعلم و اما ان کان احتیاطه من القسم الثانی فلا وجه للرجوع الی غیر الأعلم لان مدرک فتوی غیر الأعلم حسب الفرض مخدوش فی نظر الأعلم و الأعلم یری فساد فتواه المستندة الی ما لا یصلح للاحتجاج به.

و بالجملة الأعلم حسب الفرض یری عدم استقامة فتوی غیر الأعلم و یخطئه فیما افتی به فلا یسوغ معه للرجوع الی غیره فیتعین علی

العامى عند ذاك الاحتياط.

و نحوه بل و اولى منه فى عدم جواز الرجوع ما إذا كان الأعلم يفتي بالاحتياط فإنه و ان لم يكن للأعلم فتوى بالحكم الواقعى الا انه عالم بالحكم الظاهرى و لذا يفتى بالاحتياط فليس للعامى فى الفرض أيضا المراجعة الى غير الأعلم فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱۱

[مسئلة ۶۴- الاحتياط المذكور فى الرسالة]

مسئلة ۶۴- الاحتياط المذكور فى الرسالة اما استحبابى- و هو ما إذا كان مسبوقا، أو ملحوقا بالفتوى- و اما وجوبى- و هو ما لم يكن معه فتوى- و يسمى بالاحتياط المطلق، و فيه يتخير المقلد (۱) بين العمل به و الرجوع الى مجتهد أخر، و اما القسم الأول فلا يجب العمل به و لا يجوز الرجوع الى الغير (۲) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى و بين العمل به

---

(۱) فى إطلاقه إشكال بل منع يعلم مما علقناه على المسئلة المتقدمة

(۲) فيما لم تكن فتوى غير الأعلم موافقة للاحتياط، و الا فإن كانت فتواه موافقة للاحتياط أو كانت فتواه أوفق بالاحتياط من فتوى الأخر فالجواز لا يخلو عن بعد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱۲

....

أقول: و لا يخفى ان إطلاق عنوان المسئلة حيث لم يفرض اعلمية أحدهما و ان كان يعم صورة تساوى المجتهدين من حيث العلم و الفضيلة و لذا وقع الاشكال من العلامة المامقانى (قدس) بأن الأقوى جواز الرجوع الى الغير ما لم يعمل بفتوى الأول مع تساويهما فى العلم و التقوى اه الا ان الظاهر ان الماتن (قدس) لم يكن بصدد بيان ذلك حتى يؤخذ بإطلاق كلامه بل بصدد انه على تقدير لزوم تقليد الأعلم- كما صرح به مرارا و بيّنه فى المسئلة السابقة- اما يكون للأعلم فتوى فى المسئلة أولا فهو بصدد بيان قسمى الاحتياط الوجوبى و الاستحبابى فى رأى الأعلم من حيث المراجعة إلى الغير و عدمه فتدبر.

إذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول: اما حديث التخيير فى الاحتياط المطلق بين العمل بالاحتياط و الرجوع الى المجتهد الأخر فقد أشرنا إليه فى المسئلة السابقة، و قد أشرنا الى عدم تمامية التخيير مطلقا فلاحظ.

و اما عدم جواز الرجوع الى الغير فى الاحتياط الاستحبابى فلأنه فى الفرض يكون للأعلم فتوى فى المسئلة و ان كانت فتواه مخالفة للاحتياط و لا يصح مع ذلك الاستناد الى قول غير الأعلم و ان كانت فتواه موافقة للاحتياط.

و بالجملة كما أفيد الرجوع الى غير الأعلم فى المفروض و تطبيق العمل على رأيه فى مقام الامتثال بعنوان الوجوب أو تركه بعنوان الحرمة مع قيام الحجة على عدم وجوبه أو عدم حرمته يكون نحو تشريع.

هذا ما يتعلق بتوجيه ما فى المتن.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۱۳

....

و لكن علق عليه ثلة من الأعلام و خصوا عدم جواز الرجوع الى الغير بما إذا كانت فتواه مخالفة للاحتياط و اما إذا وافقت فتواه للاحتياط فيجوز المراجعة إليه هذا.

و لا یخفی ان ما فی المتن یتم علی مبنی الماتن (قدس) و من یری لزوم تقلید الأعلم مطلقا.

و لکن تقدم منا ان لزوم تقلید الأعلم انما هو إذا کانت فتواه موافقة للاحتیاط عند الاختلاف بینه و بین غیر الأعلم فعلی هذا نقول فی مفروض المتن ان کانت فتوی غیر الأعلم موافقة للاحتیاط فیجوز الرجوع الی غیر الأعلم و لا یصدق التشریع المحرم لأن العامی فی الفرض مخیر فی المراجعة الی ای من الأعلم و غیره.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۵

[مسئلة ۶۵- فی صورة تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید أیهما شاء]

مسئلة ۶۵- فی صورة تساوی المجتهدین یتخیر بین تقلید أیهما شاء کما یجوز له التبعیض حتی فی أحکام العمل الواحد (۱) حتی انه لو کان مثلا فتوی أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، و استحباب التثلیث فی التسبیحات الأربع، و فتوی الأخر بالعکس یجوز ان یقلد الأول فی استحباب التثلیث، و الثانی فی استحباب الجلسة

---

(۱) الأحوط ترک التبعیض فی مثل مفروض المتن، بل لا یخلو ترک التبعیض عن قوة فی الموارد التی یحصل له العلم التفصیلی بالبطلان کما إذا کان أمران متلازمان وجودا و عدما کالصوم و إتمام الصلاة، و القصر و الإفطار فلا یجوز تقلید أحدهما فی الصوم أو القصر، و الأخر فی إتمام الصلاة أو الإفطار.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۶

....

أقول: تعرض (قدس) لمسئلة التخییر فی تقلید ای المجتهدین المتساویین و مسئلة جواز التبعیض فی تقلیدهما فی المسئلة الثالثة و الثلاثین.

و السر فی إعادتهما هنا للتنبیه علی جواز التبعیض حتی فی عمل واحد.

اما حدیث التخییر فی تقلید ای المجتهدین المتساویین فقد تقدم وجهه فی المسئلة و قلنا هناک انه فی صورة تساوی المجتهدین من حیث الفضیلة إذا توافقا فی الفتوی یجوز تقلید أیهما شاء- اعنی الاستناد إلی أیهما شاء- کما یصح الاستناد إلیهما و اما إذا اختلفا من حیث الفتوی فتکون فتواهما بمنزلة الخبرین المتعارضین و مقتضی القاعدة و ان کان هو التساقط الا انه ببرکة الاخبار العلاجیة نقول بالتخییر ان لم تکن لأحدهما مزیة بل الفتوایان فی الحقیقة خبران لان کلا منهما یخبر عن الواقع بنظره فتجری فیهما ما یجری فی الخبرین المتعارضین.

و لکن بعض الأساطین دام ظله ناقش فی دلالة الأخبار العلاجیة علی التخییر بین الخبرین المتعارضین أولا ثم علی تقدیر دلالتها علی التخییر بین الخبرین المتعارضین لأنعم الفتویین المتعارضین و لذا علق علی المتن بلزوم الأخذ بما هو الأحوط.

و لکن تقدم الکلام مفصلا فی مقاله و أشرنا الی ما هو الحق و ان القاعدة الأولیة و ان کانت التساقط الا ان النص و الإجماع متطابقان علی التخییر بین الأمارتین المتعارضتین فلاحظ.

ثم انه علی التخییر هل یجوز التبعیض فی التقلید مطلقا و لو فی عمل واحد أو یخص بما إذا لم تکن فی عمل واحد وجهان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۷

....

یظهر من بعض الشراح و المعلقین: عدم جواز التبعیض فی عمل واحد و حاصل ما یوجه لهم.

هو ان الصلاة الفائدة لجلسة الاستراحة مثلا المقتصر فیها علی تسبیحة واحدة باطلة فی نظر کل من المجتهدین فالاقتصار علیها فی مقام الامتثال مخالفة لهما معا.

و بالجملة التبعیض فی عمل واحد یؤدی الی بطلان العمل بنظر کلیهما، فالصلاة فی مفروض المتن تکون باطلة عند کل منهما بلحاظ فقدها الجزء الذی یعتبره أحدهما و لا یعتبره الأخر لأن المفروض أنها فاقدة للجزئین معا فالقائل بعدم وجوب جلسة الاستراحة یری بطلانها من جهة فقدها جلسة الاستراحة کما ان القائل بعدم وجوب الزائد علی التسبیحة الواحدة یری بطلانها من فقدها جلسة الاستراحة فهی باطلة فی نظر کلیهما و ان اختلفا فی وجه البطلان اه.

و لکنه یندفع الاشکال کما أفید بأنه بعد البناء علی جواز التبعیض فی التقلید یمکن تصحیح العمل الواحد حیث انه لم یستند الی قول کل منهما مستقلا بل استند الی مجموع القولین و ضم أحدهما إلی الأخر فیصح، لان کلا من المجتهدین یری صحة العمل من ناحیة ترک ما یراه الأخر معتبرا فإن القائل باستحباب التثلیث یری صحة الصلاة عند الاکتفاء بواحدة، و ان کان الأخر یری بطلانها من هذه الجهة و و هکذا العکس فاذا قلد من یقول بالصحة کفی فی مقام الامتثال و ان کان الأخر یقول بالبطلان لعدم حجیة قوله ما لم یختره فی مقام التقلید التخییری.

و بالجملة ان المکلف یستند فی صحة العمل و عدم وجوب الإعادة إلی مجموع القولین و ضم أحدهما إلی الأخر لا الی کل منهما مستقلا.

نعم ان حصل العلم التفصیلی بالبطلان من ناحیة التبعیض فلا یجوز و ذلک فیما إذا کان هناک أمران متلازمان وجودا أو عدما کالصوم و إتمام الصلاة، و القصر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۸

....

و الإفطار لأن المستفاد من الأدلة الملازمة الواقعیة بین وجوب التمام و وجوب الصوم و لزوم القصر و الإفطار إلا فی بعض الموارد فلا یجوز تقلید أحد المجتهدین فی إتمام الصلاة، و تقلید الأخر فی الإفطار فی موارد الخلاف فی وجوب القصر و التمام «۱».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۴۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۱۹

[مسئلة ۶۶- لا یخفی ان تشخیص موارد الاحتیاط عسر علی العامی]

اشارة

مسئلة ۶۶- لا یخفی ان تشخیص موارد الاحتیاط عسر علی العامی (۱) إذ لا بد فیه من الاطلاع التام و مع ذلک قد یتعارض الاحتیاطان فلا بد من الترجیح، و قد لا یلتفت الی إشکال المسئلة حتی یحتاط و قد یکون الاحتیاط فی ترک الاحتیاط- مثلا- الأحوط ترک الوضوء بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر، لکن إذا فرض انحصار الماء فیه الأحوط التوضؤ به بل یجب ذلک بناء علی کون احتیاط الترک استحبابیا و الأحوط الجمع بین التوضؤ به و التیمم، و أیضا الأحوط التثلیث فی التسبیحات الأربع لکن إذا کان فی ضیق الوقت، و یلزم من التثلیث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترک هذا الاحتیاط، أو یلزم ترکه، و کذا التیمم بالجص خلاف

الاحتیاط لکن إذا لم یکن معه الا هذا فالأحوط التیمم به، و إذا کان عنده الطین مثلا فالأحوط الجمع و هکذا.

---

(۱) بل لغالب طلبة أهل العلم، و ربما یکون ذلک من العامی غیر ممکن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۰

....

أقول: تقدم الکلام فیما یرتبط بهذه المسئلة فی ذیل المسئلة الثانیة عند قوله (قدس) یجب ان یکون عارفا بکیفیة الاحتیاط أو التقلید فلاحظ.

تشخیص موارد الاحتیاط متعسر بل ربما یکون متعذرا

و مقتضی تعلیله (قدس) عسریة الاحتیاط بلابدیه الاطلاع التام هو عدم تمکن العامی من الاحتیاط فی غالب الموارد، افرض انه إذا لم یکن للمکلف ماء الا بمقدار یصرفه فی غسله الواجب، و یکون هناک عطشان، و یکون له فرس یحتاج إلیها فی سفره محتاجة إلی الماء، و هناک میت له، محتاج الی الغسل، و فی نفس الوقت جنب، و محدث بالأصغر محتاجین الی الماء إذا کانا متعلقین به الی غیر ذلک من الفروض، فأین للعوام؟! و انی له من إحراز الأهمیة و الجزم بترجیح أحدهما بالنسبة إلی الأخر، و لو فرض له ترجیح بعض هذه الأمور علی الأخر فانی له من الترجیح فی جمیع الفروض؟! و لک ان تتفطن مما ذکرنا و تری عدم تمکن ذلک من غالب طلبة أهل العلم إلا الأوحدی منهم.

و لو تنزلنا عما ذکرنا فلا أقل تشخیص موارد الاحتیاط علی طلبة العلم عسر فلا وجه لاختصاصه کما فی المتن بالعامی هذا.

و کیف کان کما فی المتن فقد یتعارض الاحتیاطان فلا بد من الترجیح و هو موقوف علی إحراز مرتبة أهمیة کل واحد منها و تمییز الأهم عن المهم، و الاطلاع بباب التزاحم من الأهمیة تارة و کونه ما لا بد له بالنسبة إلی ماله البدل اخری، و کونه حق اللّه تعالی، أو حق الناس ثالثة، و ان القدرة المعتبرة فیه عقلیة، أو شرعیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۱

....

رابعة الی غیر ذلک من مرجحات باب التزاحم.

و انی لغیر الأوحدی من طلبة العلم فضلا عن العوام معرفة ذلک؟

و قد لا یلتفت الشخص إلی إشکال المسئلة حتی یحتاط مع ان الالتفات و التوجه من محققات الاحتیاط.

و قد یکون الاحتیاط فی ترک الاحتیاط کالتوضأ بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر حیث وقع الاختلاف فی رافعیته للحدث علی أقوال فعند ذلک و ان کان الأحوط ترک التوضأ به لکن إذا فرض انحصار الماء فیه یکون الأحوط التوضأ به، بل یجب ذلک فی الفرض إذا کان احتیاط الترک استحبابیا و ذلک واضح و الأحوط منه الجمع بین التوضؤ به و التیمم.

و أیضا الأحوط التثلیث فی التسبیحات الأربع لوجود القول بوجوبها لکن إذا کان فی ضیق الوقت و یلزم وقوع بعض الصلاة خارج الوقت لو أتی بها ثلاثا، أو کان له حاجة مهمة لا یمکنه ترکها، أو کان له سلس البول یخاف صدوره فی الأثناء لو جاء بالثلاثة الی غیر ذلک فالأحوط ترک هذا الاحتیاط، بل یلزم ترکه إذا علی منه ذلک و کذا التیمم بالجص فان الأحوط و ان کان ترک التیمم به لاحتمال کونه معدنا خارجا عن عنوان الأرضیة أو الترابیة لکن إذا لم یکن معه الا هذا فالأحوط التیمم به و ان کان عنده الطین مثلا

فالأحوط الجمع بینهما و هکذا سائر موارد تعارض الاحتیاط فإنها کثیرة فی أبواب الفقه لا یمکن للعوام بل بعض طلبة العلم تحصیله فضلا عن کونه عسرا علیهم کما لا یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۳

[مسئلة ۶۷- محل التقلید و مورده هو الأحکام الفرعیة]

اشارة

مسئلة ۶۷- محل التقلید و مورده هو الأحکام الفرعیة العملیة (۱) فلا یجری فی أصول الدین (۲) و فی مسائل أصول الفقه (۳)، و لا فی مبادی الاستنباط (۴) من النحو، و الصرف

---

(۱) لا اختصاص بذلک، بل یصح فی کل ما یحوج المکلف الی دق باب الشرع لتعیین ما هو وظیفته و استعلام حکمه.

(۲) و لکن ان حصل له الجزم بالتقلید یکفی له ذلک و ان کان الأحوط الأولی تحصیل البرهان علی ذلک.

(۳) إذا لم ینفعه ذلک فی مقام العمل کما هو الغالب فی المقلدین و اما المقلد البالغ مرتبة قریبة من الاجتهاد مثلا فیصح منه التقلید فی مسئلة أصولیة حیث ینقح له المجتهد مجری المسئلة کما هو الشأن فی القواعد الفقهیة التی یکون تنقیح مجراها بعهدة المجتهد فیعمل بمقتضاها، و ذلک کما فی مثل موارد تعارض الخبرین المتساویین فیقلد المجتهد فی جواز الأخذ بأخذ الخبرین المتعارضین فیأخذ أحدهما الظاهر أو النص فی مفاده فیعمل بمقتضاه.

(۴) قد أشرنا ان إطلاق منع التقلید فیها لا تخلو عن نظر، و قد یکون المقلد اعرف بکلیاتها و قواعدها من المجتهد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۴

و نحوهما و لا فی الموضوعات المستنبطة العرفیة، أو اللغویة (۱) و لا فی الموضوعات الصرفة، فلو شک المقلد فی مائع انه خمر أو خل- مثلا- و قال المجتهد انه خمر لا یجوز له تقلیده نعم من حیث انه مخبر عادل یقبل قوله کما فی اخبار العامی العادل، و هکذا، و اما الموضوعات المستنبطة الشرعیة کالصلاة و الصوم و نحوهما فیجری التقلید فیها کالأحکام العلمیة.

---

(۱) الموضوع المستنبط عرفا، أو لغة إذا لم یکن مفهومه بحدوده واضحا مبینا و ان لم یکن بنفسه موردا للتقلید، و لکنه باستتباعه للحکم الشرعی یکون موردا له فالأظهر عدم الفرق فی جواز التقلید فی الموضوع المستنبط بین کونه شرعیا أو عرفیا، أو لغویا و یکون التقلید فیها بلحاظ استتباع الحکم الشرعی مساوق للتقلید فی الحکم الشرعی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۵

....

أ قول: صرح (قدس) بان محل التقلید و مورده انما هو الأحکام الفرعیة، و الموضوعات المستنبطة الشرعیة فنفی التقلید فی أصول الدین، و فی مسائل أصول الفقه، و مبادی الاستنباط و الموضوعات المستنبطة العرفیة أو اللغویة و الموضوعات الصرفة.

تقدم الکلام مفصلا فی جواز التقلید فی الأحکام الفرعیة العملیة عند بیان مشروعیة التقلید قبال الأخباریین فلاحظ، و سیظهر لک حال الموضوعات المستنبطة و المهم فی هذه المسئلة ملاحظة الموارد التی صرح الماتن (قدس) بعدم جواز التقلید فیها و بیان ما هو المختار فیها.

التقلید فی أصول الدین

اختلفوا فی جریان التقلید فی أصول الدین و عدمه علی أقوال.

قال شیخنا العلامـة الأنصاری (قـدس) ان الأقوال المسـتفاد من تتبع کلمات العلماء فی أصول الدین من حیث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة من خصوص النظر، و کفایة الظن مطلقا أو فی الجملة ستة.

الأقوال فی معرفة أصول الدین

الأول: اعتبار العلم فیها من النظر و الاستدلال، و هو المعروف بینهم، و ادعی علیه العلامة فی الباب الحادی عشر إجماع العلماء کافة، و ربما یحکی ذلک عن العضـدی، و لکن الموجود منه فی مسـئلة عدم جواز التقلید فی العقلیات، من أصول الدین، دعوی إجماع الأمة علی وجوب معرفة اللّه تعالی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۶

....

الثانی: اعتبار العلم و لو من التقلید، و هو المصرح به فی کلام بعض، و المحکی عن آخرین.

الثالث: کفایـة الظن مطلقا و هو المحکی عن جماعـة منهم المحقق الطوسـی و المحقق الأردبیلی، و صاحب المدارک، و ظاهر شـیخنا البهائی، و العلامة المجلسی و المحدث الکاشانی و غیرهم (قدس اللّه أسرارهم).

الرابع: کفایة الظن من النظر و الاستدلال دون التقلید، و عن شیخنا البهائی نسبته الی بعض.

الخامس: کفایـة الظن المسـتفاد من اخبار الآحاد و هو الظاهر مما حکاه العلامة فی النهایة عن الأخباریین من انهم لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه الأعلی اخبار الآحاد، و حکاه الشـیخ فی العدة فی مسئلة حجیة اخبار الآحاد عن بعض غفلة أصحاب الحدیث، و الظاهر ان مراده حملة الأحادیث الجامدون علی ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهین العقلیة المعارضة لتلک الظواهر.

السادس: کفایة الجزم بل الظن من التقلید مع کون النظر واجبا مسـتقلا لکنه معفو عنه کما یظهر من آخر عدة الشیخ و فی مسئلة حجیة اخبار الآحاد اه «۱».

صرح المحقق القمی (قدس) بان هذه المسئلة من المشکلات «۲».

و قـد یقـال: کیف یـدعی إجمـاع المسـلمین علی لزوم النظر و الاجتهـاد فیهـا مع وجود الخلاف الواضـح بین الأصـحاب، مع ان مورد الإجمـاع فی کلماتهم غیر منقـح بل یکون أعمی و أصم فهل یرون لزوم النظر و الاجتهاد فی جمیع مسائل أصول الـدین أو بعضـها؟ و هـل یرون لزوم ذلـک بحیث یکون تـارک النظر و الاجتهـاد کـافرا؟! و کیف یـدعی ذلـک؟! مع ان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، یکتفی بإسلام، و ایمان من یقر بالشهادتین

---

(۱) الأمر الخامس من تنبیهات الانسداد من الفرائد/ ۱۶۰

(۲) قوانین الأصول ج ۲/ ۱۶۴ المطبوع علی خط عبد الرحیم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۲۷

....

و لم یکلفهم بوجوب النظر و الاجتهـاد، و لو کـان واجبـا لنقـل و ذکر فی کتب السـیر و الاخبـار، و لو فی ضـمن روایـة ضـعیفة لتوفر

الدواعى، و الاحتياجات، و الثانى باطل فالمقدم مثله و لو كان ذلك لازما فعلى الإسلام و المسلمين السلام لاستلزامه- و العياذ باللّه- خروج غير الأوحدى من العلماء فضلا عن العوام عن ربقة الإسلام.

مسائل أصول الدين على قسمين

و كيف كان كما افاده الشيخ (قدس) ان مسائل أصول الدين- و هى التى يطلب فيها أولا بالذات الاعتقاد باطنا و التدين بها ظاهرا- على قسمين.

أحدها: ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدين به بنحو الواجب المطلق فيجب تحصيلها و يكون تحصيل العلم من المقدمات الواجب المطلق كمعرفة اللّه، و صفاته، و معرفة النبى، و الأئمة صلوات عليهم، و المعاد.

و الثانى: ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل معرفة اللّه، و النبى و الأئمة و المعاد.

و لا يخفى ان الفرق بين القسمين و تميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غاية الاشكال.

و قد ذكر العلامة (قدس) فى الباب الحادى عشر انه يجب على كل مكلف معرفة تفاصيل التوحيد، و النبوة، و الإمامة و المعاد، و استدل لذلك بأمور، و ادعى ان الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربقة الإسلام و الايمان مستحق للعذاب الدائم و لكن لا يخفى ان الأمور التى ذكرها لا تدل على وجوبها كذلك، و الحكم بخروج الجاهل بها عن النظر و الاستدلال عن ربقة الإسلام فى غاية الإشكال اه «۱».

نعم كما افاده المحقق الخراسانى (قدس): ان العقل يستقل بوجوب معرفة الواجب تعالى، و صفاته أداء لشكر بعض نعمائه، و معرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمة و آلائه، بل و كذا معرفة الامام على وجه صحيح- يعنى على كون الإمامة كالنبوة منصبا إلهيا يحتاج الى تعيينه تعالى و نصبه- لا انها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين

---

(۱) الأمر الخامس من تنبيهات الانسداد من الفرائد/ ۱۶۰

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۲۸

....

و هو الوجه الأخر «۱».

و الشيخ (قدس) بعد ان استدل بالآيات و الاخبار على الزوم المعرفة- على اشكال فى دلالتها كما أشار إليه المحقق الخراسانى (ره)- تصدى لبيان المقدار الواجب معرفته و حاصل ما أفاده فى ذلك هو:

المقدار اللازم معرفته من أصول الدين

انه يكتفى فى معرفة الرب التصديق بكونه موجودا و واجب الوجود لذاته، و التصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتى العلم و القدرة و نفى الصفات الراجعة إلى الحاجة و الحدوث و انه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا.

و المراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها فى اعتقاد المكلف بحيث إذا سئلته عن شيء مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه و ان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص.

و يكتفى فى معرفة النبى صلّى اللّه عليه و آله معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به، و التصديق بنبوته و صدقه، و اما اعتبار عصمته فوجهان و يكتفى فى معرفة الأئمة عليهم السّلام بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق و يجب الانقياد لهم

(إليهم) و الأخذ منهم و فى وجوب الاعتقاد بعصمتهم الوجهان و يكفى فى التصديق بما جاء به النبى صلّى اللّه عليه و آله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من أحوال المبدء و المعاد.

و يمكن ان يقال ان معرفة ما عدى النبوة و الإمامة و المعاد واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع لعمومات وجوب التفقه، و ان الجهل بمراتب سفراء اللّه جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير فى حقهم، و تفريط فى حبهم و نقص يجب بحكم العقل رفعه بل من أعظم النقائص.

و بالجملة فالقول بأنه يكفى فى الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع

---

(۱) كفاية الأصول ج ۲/ ۱۵۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۲۹

....

للكمالات المبرء عن النقائص، و بنبوة محمد صلّى اللّه عليه و آله و بإمامة الأئمة عليهم السّلام، و البراءة من أعدائهم، و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى غير بعيد بالنظر الى الاخبار و حكم العقل و السيرة المستمرة.

و اما التدين بسائر الضروريات ففى اشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم اشتراطه أيضا فلا يضر إنكارها الا مع العلم بكونها من الدين وجوه اقويها الأخير ثم الأوسط.

ثم قال (قدس) ما حاصله انه بعد ما عرفت القسمين من أصول الدين و ان منها ما لا يجب الاعتقاد به الأبعد حصول العلم، و منها ما يجب الاعتقاد به مطلقا، و لا يجوز العمل فى القسم الأول بغير العلم.

لا يجوز الاقتصار على الظن بها مع القدرة على العلم

و اما فى القسم الثانى فاجماله فلا ينبغى الإشكال فى عدم جواز الاقتصار فيها على الظن مع القدرة على تحصيل العلم، و يجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق.

يدل على ذلك الآيات و الاخبار الدالة على وجوب الايمان، و التفقه، و العلم و المعرفة، و التصديق، و الإقرار، و الشهادة، و التدين، و عدم الرخصة فى الجهل و الشك، و ضائعة الظن و هى أكثر من تحصى.

و لا ينبغى الإشكال فى الحكم بعدم الايمان للقادر المتمكن من تحصيل العلم إذا اكتفى بالظن، و ذلك للأخبار المفسرة للايمان بالإقرار، و الشهادة، و التدين، و المعرفة و غير ذلك من العباثر الظاهرة فى العلم، و اما الحكم بكفره مع ظنه بالحق وجهان نعم فى الظان بالباطل فالظاهر كفره.

كفاية الاعتقاد بأصول الدين و لو من جهة التقليد

و كيف كان على تقدير اعتبار الجزم هل يكفى ذلك؟ أو لا بد من النظر و الاستدلال وجهان.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۰

....

ظاهر الأكثر منهم المحقق فى المعارج و العلامة فى الباب الحادى عشر الثانى و عدم كفاية الجزم الحاصل بالتقليد.

و لکن الأقوی کفایة الجزم الحاصل من التقلید لعدم الدلیل علی اعتبار الزائد علی المعرفة و التصدیق و الاعتقاد و تقییدها بطریق خاص لا دلیل علیه.

مع ان الإنصاف ان النظر و الاستدلال بالبراهین العقلیة للشخص المتفطن لوجوب النظر فی الأصول لا یفید بنفسه الجزم لکثرة الشبه الحادثة فی النفس، و المدونة فی الکتب حتی انهم ذکروا شبها یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لأعمارهم فی فن الکلام فکیف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لأجل تصحیح عقائده لتشتغل بعد ذلک بأمور معاشه و معاده خصوصا و الشیطان یغتنم الفرصة لإلغاء الشبهات و التشکیکات، و قد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منه شیئا إلا القلیل هذا فی القادر المتمکن من تحصیل العلم.

حکم غیر المتمکن من تحصیل العلم بأصول الدین

و اما غیر المتمکن من العلم فالکلام فیه تارة فی تحقق موضوعه فی الخارج و اخری فی لزوم تحصیل الظن علیه مع الیاس من العلم، و ثالثة فی حکمه الوضعی قبل الظن و بعده.

و حاصل ما افاده (قدس) فی الأول هو انه و ان قیل بعدم وجود القاصر فی الخارج الا ان الذی یقتضیه الإنصاف بشهادة الوجدان قصور بعض المکلفین.

و قال فی الثانی: الظاهر عدم وجوب تحصیل الظن لان المفروض عجزه عن الایمان و التصدیق المأمور به و لا دلیل أخر علی عدم جواز التوقف- لجواز اعتقاد الواقع علی ما هو علیه و ان لم یعلمه بعینه- و لیس المقام من قبیل الفروع من وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لأن المقصود فیها العمل فلا معنی للتوقف فیه و لا بد عند انسداد باب العلم من العمل علی طبق أصل أو ظن.

و المقصود فیما نحن فیه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دلیل علی وجوب الظن الذی لا یعنی من الحق شیئا فیندرج فی عموم قولهم إذا جائکم ما لا تعلمون فها- ای اسکت.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۱

....

نعم لو رجع الجاهل بحکم هذه المسئلة الی العالم و رأی العالم منه التمکن من تحصیل الظن بالحق و لم یخف علیه إقصاء نظره الظنی إلی الباطل فلا یبعد وجوب إلزامه بالتحصیل لان انکشاف الحق و لو ظنا اولی من البقاء علی الشک فیه و قال فی الثالث انه ان لم یقر فی الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر کفره، فإن أقربه مع العلم بأنه شاکّ باطنا فالظاهر عدم إسلامه بناء علی ان الإقرار الظاهری مشروط باحتمال اعتقاده لما یقر به- و مع العلم بأنه شاک لا مجری له.

و فی جریان حکم الکفر علیه حینئذ إشکال: من إطلاق بعض الاخبار بکفر الشاک و من تقییده فی غیر واحد من الاخبار بالجحود.

و علی التقدیرین فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاک باطنا غیر المظهر لشکه غیر کافر إلی أخر ما افاده.

انتهی حاصل ما افاده الشیخ (قدس) فی الأمر الخامس من تنبیهات الانسداد من الفرائد، و السر فی إیراد ما افاده- مع طوله- نفاسة ما أفاده فی حد نفسه، و جلالة القائل به و عظمته و هو ممن یقتدی به فی العلم و العمل، و عدم مراجعة غالب طلبة أهل علم زماننا، الی هذه المباحث من الفرائد، و من أراد ان یشرب من عینه الصافی فلیلاحظ الفرائد و لیکن من الشاکرین.

فتحصل: مما ذکرنا کله ان المعتبر فی أصول الدین هو الیقین و الاعتقاد و العرفان و نحوها و لا یکاد یتحقق شیء منها بالتقلید الذی عبارة عن عقد القلب فی تلک الأمور علی قول الغیر، بل کما أشرنا ان هذا هو القدر المتیقن مما دل علی ذم التقلید و اتباع قول الغیر.

نعم ان حصل من قول الغیر العلم و الیقین بأصول الدین- کما لعله الغالب- فالصحیح جواز الاکتفاء به لما عرفت ان المطلوب فی

الاعتقاديات هو العلم و اليقين بلا فرق فى ذلك بين أسبابها، و لا دليل على اعتبار الزائد على المعرفة و اليقين و الاعتقاد و تقييدها بطريق خاص لا دليل عليه و اللّه العالم بحقائق الأمور.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۲

التقليد فى مسائل أصول الفقه

مسائل أصول الفقه هى كبريات آليات لو انضم إليها صغرياتها لاستنتج منها أحكام كليات آليات.

الاختلاف فى جريان التقليد فى مسائل أصول الفقه

وقع الخلاف بينهم فى جريان التقليد فى مسائل أصول الفقه فمنهم كالماتن و ثلة من المعلقين ذهبوا الى عدم جريان التقليد فيها.

و منهم من لم ير فرقا بينها و بين المسائل الفقهية فى جريان التقليد فيها.

و قد يرى جريان التقليد فى بعض مسائله.

فمنهم كسيد مشايخنا (قدس) ذهب الى جريان التقليد فيه إذا فرض وقوعها محلا للابتلاء و لو بتوسط النذر و شبهه.

و منهم من ذهب الى انه قد يتفق التقليد فى ذلك كما فى مورد تعارض الخبرين و فتوى المقلد بجواز أخذه بأى الخبرين شاء.

و منهم من يرى انه لا محذور فى ان يقلد المجتهد فى مسئلة من مسائل أصول الفقه فيستنبط منها الأحكام إذا تم عنده باقى المقدمات من فهم الظواهر و تمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه و بين المجتهد فى مقام التطبيق فيجوز له ان يعمل بما استنبط و ان لم يجز رجوع الغير اليه.

ما يستدل به لعدم جريان التقليد فيها

يستدل لعدم جريان التقليد فيها مضافا الى دعوى الإجماع كما عن تقريرات الشيخ، انصراف أدلة التقليد عن مسائل أصول الفقه لخروجها عن محل ابتلاء العامى أو لأن التقليد كما تقدم عبارة عن نفس العمل مستندا إلى رأى الغير، أو الاستناد إليه فى مقام العمل و لا عمل فى المسائل الأصولية بلا واسطة، و لا يجوز العمل بالأصول و الأمارات و القواعد المهمة لمن لا يقدر على تنقيح مجاريها و معرفة معارضاتها و التوفيق بينها.

و لا يخفى ان الظاهر من كلمات الأصحاب ان محل الكلام فى عدم جريان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۳

....

التقليد فى المسائل الأصولية ليس خصوص العامى المحض حتى يقال بأنه لا- ثمرة له الا- فى النذر، بل المراد من لم يتمكن من استخراج المسائل الفقهية عن أدلتها إلا باستعانته بالتقليد فى بعض جهاتها.

ففى مسئلة الضد مثلا- إذا لم يمكنه التصديق بمسئلة الترتب مثلا فاذا توقف استنباط حكم على أمور نقحها و لكن لم يمكنه الجزم بمسئلة الترتب فيقع الكلام فى انه هل يمكنه التقليد فى مسئلة الترتب و الإفتاء بالمسئلة أم لا بد من تنقيح ما يرتبط بالمسئلة من جميع جوانبها.

بيان المختار فى جريان التقليد فى مسائل أصول الفقه

و الـذى ينبغى ان يقال انه لا مانع من شـمول إطلاقات أدلة التقليد لمطلق الأحكام الشـرعية الفرعية و الأصولية فلا محذور فى ان يقلد مجتهـدا فى مسـئلة من مسائل أصول الفقه فيسـتنبط منها الأحكام إذا تمت عنـده سائر المقدمات: من فهم الظاهر و تمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه و بين المجتهد فى مقام التطبيق فيجوز له ان يعمل بما استنبط.

فاذا الواجد لملكة الاسـتنباط إذا لم يتمكن من استنباط بعض المسائل الأصولية كحجية خبر الواحد مثلا أو الاستصحاب أو التخيير فى تعارض الخبرين، أو غيرها يجوز له ان يقلـد فى تلك المسائل و يسـتنبط الأحكام الفرعيـة فهو متوسط بين المقلد الصـرف و المجتهد كذلك.

و لك ان تقول ان مقتضـى ما دل على مشـروعية التقليد التى عمدتها بناء العقلاء فى رجوع الجاهل الى العالم عدم الفرق بين المسائل الأصولية و غيرها، و لذا ترى جريان التقليد فى شـرائط حجية قول المجتهد و قد صـرح بها الماتن (قدس) فى المسئلة الثانية و العشرين مع انها من المسائل الأصولية.

و يلائم ما ذكرنا ما افتى به الماتن (قـدس) فى المسـئلة الخامسـة عشـر بوجوب رجوع العامى إلى الأعلم فى جواز البقاء و عدمه، و فى المسئلة السادسة و الأربعين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۳۴

....

بـأنه يجب على العـامى أن يقلـد الأـعلم فى مسـئلة وجوب تقليـد الأـعلم و يظهر منه (قـدس) و من غيره كونهما من المسائل الأصولية فتأمل.

و ان أبيت عن كونهمـا من المسائـل الأصوليـة لعـدم وقوعهـا فى طريق اسـتنباط الأحكام الكليـة كما أشـير إليه فى المسـتمسك ففيما ذكرناه من جريان التقليد فى شرائط حجية قول المجتهد كفاية فتدبر «۱».

و بالجملة كل ما يحوج المكلف الى دق باب الشارع لتعيين ما هو وظيفته و اسـتعلام حكمه سواء كان أولا و بالذات حكما شـرعيا أو مستتبعا له فهو مما يجرى فيه التقليد و كلما لا يكون كذلك لا يجرى فيه التقليد.

نعم كثيرا ما لا تكاد ينتفع التقليد فى المسئلة الأصولية فى مقام العمل لعدم تمامية مجاريها فعند ذلك لا يكاد يصح التقليد فيه.

فتحصل ان إطلاق القول بعدم جريان التقليد فى المسائل الأصولية كالقول بالجريان لا يركن الى ركن وثيق.

فمن نقـح له المجتهـد مجرى المسـئلة الأصوليـة، أو كان للمقلد عرفان ببعض الموازين الا انه مثلا لا يقدر معرفة ان الأصل الثانوى فى تعـارض الخبرين التخيير أو التوقف و لكن يمكنه اسـتظهار حكم المسـئلة من ظاهر أحـد الخبرين، أو افرض انه كـان مفاده نصـا فى المراد فيصح له التقليد فيما لا يقدر معرفته.

يؤيـد مـا ذكرنـا مـا يقـال ان الغالب فى أهل الخبرة الـذين هم المرجع فى مثل هـذه الأمور هو عـدم اجتهادهم فى جميع ما يرتبط الى تشخيصـهم، بل يراجعون فى بعضـها الى آراء الغير هذا الطبيب و هذا المهندس و هذا الفيلسوف فتريهم فى تشخيص ما يرتبط بارائهم و تشخيصاتهم يراجعون الى آراء الغير كثيرا فليكن الفقيه من أحدهم.

أضف الى ما ذكرنا ان الفقهاء المجتهدين يعتمدون فى مقدمات الاسـتنباط من اللغة، و الصـرف، و النحو و المنطق و البلاغة و الرجال و غيرها الى خبراء تلك العلوم

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۱۰۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۵

....

من غیر نکیر، و لیس لهم اجتهاد فیها، و قلما یوجد فقیه یکون مجتهدا و ذا رأی فی مسائل تلک العلوم، و لو أراد مجتهد الاجتهاد فی جمیع ذلک لا یکاد یحصل ذلک لغیر الأوحدی إلا بعد مضی سنین متمادیة قلما یمکن وصول أعمارهم إلیها فتأمل.

و بما ذکرنا یظهر ان دعوی انصراف أدلة التقلید عن المسائل الأصولیة غیر وجیه، و یکون أخذ الشخص نتائج مسائل أصول الفقه عن الأصولی کأخذه معانی الکلمات اللغویة عن اللغوی و الاعراب و البناء عن النحوی و الصرفی غیر مضر باجتهاده و تطبیقه الکبریات علی الصغریات و استنباط الأحکام الشرعیة منها و یصح العمل بما استنبطه و اجتهده بل یصح للغیر العمل بفتیاه.

تفرقة بعض الأساطین فی تقلید المجتهد بین عمل نفسه و بین رجوع الغیر الیه و دفعها

و بما ذکرنا یظهر ما عن بعض الأساطین دام ظله کما فی تقریری بحثه من انه لا یجوز للغیر تقلید من یکون کذلک بلحاظ أن النتیجة تتبع أخس المقدمتین فهو و ان کان مجتهدا فی الفروع و متمکنا من استنباطها الا انه مقلد فی الأصول و معه ینتهی الحکم الفرعی المستنبط الی التقلید فهو متوسط بین المجتهد و المقلد و لم یقم دلیل علی حجیة النظر فی مثله «۱».

توضیح النظر لائح مما ذکرنا بعد تعارف بناء العقلاء و سیرتهم علی المراجعة فی مثل هؤلاء الخبراء و أکثر الفقهاء و المجتهدین کسائر الخبراء لم یکونوا مجتهدین فی جمیع مبادی الاستنباط و مقدماتها مع انه یصح المراجعة إلیهم بلا نکیر فلیکن الاستناد الی آراء الأصول فی المسائل الأصولیة کذلک فیصح الاستناد إلیها فیما استنبطه فتدبر.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۵۰ التنقیح ج ۱/ ۴۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۶

دفع ظهور الثمرة فی النذر و شبهه

و اما حدیث ظهور الثمرة التی أشار إلیها سید مشایخنا «۱».

فنوقش أولا: بأن متعلق النذر لا بد و ان یکون راجحا فأی رجحان یکون فی تقلیده بان الترتب مثلا ممکن أو محال، أو ان الظاهر حجة أم لا و هکذا.

و ثانیا: انه لا تقع المسألة الأصولیة محلا لابتلاء العامی لأن ما یقع محلا لابتلائه انما هو المسألة الفرعیة فمن نذران یأتی بواجب و کان نظر المجتهد ان مقدمة الواجب واجبة شرعا فاکتفی بإتیان المقدمة (لبر) نذره لم یکن ذلک من التقلید فی المسئلة الأصولیة بل فی المسئلة الفرعیة.

استدراک من بعض الأساطین و دفعه

بقی الکلام فیما استدرکه بعض الأساطین دام ظله من عدم صغری للمسئلة و حاصله:

انه لا یکاد یمکن تحقق شخص یکون مجتهدا فی الفروع الفقهیة من دون ان یکون قادرا علی الاستنباط فی المسائل الأصولیة حتی یصح ان یقال بجواز التقلید فیها و ذلک لان الاجتهاد فی الأحکام الشرعیة لیس بأهون من الاجتهاد فی المسائل الأصولیة لأنه إن

فرضنا ان الشخص یتمکن من الاستنباط فی الفروع و تطبیق الکبریات علی صغریاتها فلا مناص من ان یکون متمکنا من الاجتهاد فی المسائل الأصولیة أیضا و ان لم یتصد لاستنباطها و قد تقدم ان واجد الملکة لیس له التقلید فیما یتمکن من الاجتهاد «۲».

و فیه: ان غموضة بعض المسائل و سهولتها مما لا_ یخفی و قد اعترف دام ظله بإمکان التجزی فی الاجتهاد بل تحققه فمن لم یبلغ مرتبة عالیة من العلم و کان له قوة ضعیفة من الاجتهاد فیمکنه الفحص عن الأدلة و الاستظهار منها و الجمع و التوفیق

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۱۴

(۲) التنقیح ج ۱/ ۴۱۶

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۷

....

بینها و نحوها مما یکون دخیلا فی استنباط الحکم الفرعی فإذا کان استخراج حکم مسئلة منوطا بمعرفة مسئلة الترتب، أو مثلا الأمر بالشیء المقتضی للنهی عن ضده. أو اجتماع الأمر و النهی، أو مقدمة الواجب و نحوها من المسائل الأصولیة الغامضة التی یصعب معرفة مغزاها لغیر الأوحدی من الفقهاء فحیث انه غیر متمکن معرفة مثل تلک المسائل فیقلد المجتهد الفحل فیها مع ملاحظة سائر ما یرتبط باستنباط الحکم الشرعی فیستخرج الحکم الفرعی.

التقلید فی مبادی الاستنباط

وقع الخلاف أیضا فی جریان التقلید فی مبادی الاستنباط من النحو، و الصرف و الرجال و غیرها.

صرح الماتن و ثلة من المعلقین (قدس اللّه أسرارهم) علی عدم جریان التقلید فیها و فصل سید مشایخنا (قدس) بین ما یقع فی طریق استنباط الحکم الکلی فلا یجری فیه التقلید و بین ما یقع فی طریق تطبیق الحکم الکلی و تشخیص موضوع الإفتاء و تعیین المأمور به عن غیره کمسائل النحو و الصرف المحتاج إلیها فی تصحیح القراءة، و الذکر، و الأذان، و الإقامة و صیغ العقود الی غیر ذلک فیصح التقلید «۱».

توجیه لعدم جریان التقلید فیها مبادی الاستنباط و دفعه

یوجه لعدم جریان التقلید فیها کما عن بعض الأساطین دام ظله بان هذه المسائل لیست مما یرجع فیه الی أهل الخبرة لأنها ترجع إلی إثبات الظهور فی الکلام فی معنی خاص، و الظهور العرفی لا یثبت بفتوی أحد و من هنا قلنا بعدم حجیة قول اللغوی فیما یذکره فی تفسیر معنی اللفظ «۲».

و بالجملة مبادی الاستنباط من الأمور الحسیة التی لا یحتاج فیها إلی الدقة و الاستنباط لأنها راجعة إلی إثبات الظهور و لا سیرة علی رجوع الجاهل الی العالم

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۰۴

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۵۰

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۸

....

فی مثلهـا، فإذا بنی اللغوی أو غیره علی ان اللفظـة المعینـة ظاهرة فی معنی کـذا بحـدسه و اجتهاده لم یجز اتباعه فیه، و من هنا قلنا فی محله ان اللغوی لا دلیل علی حجیـة قوله و نظره هـذا فی القواعد الأدبیة و کذلک الحال بالنسـبة إلی علم الرجال لأن العدالة و الوثاقة من الأمور المحسوسة و الاخبار عنها حدسا لیس بمورد التقلید ابدا «۱».

أضف الی ذلک ان بناء الفقهاء علی التعرض لبعض المسائل الأدبیـة المختلف فیها عند الاسـتنباط مثل کون (الواو) مثلا لمطلق الجمع أو للترتیب کما عن الفراء فی أیة الوضوء فرأی الواو فیها للترتیب.

مع انصراف أدلة التقلید عن المجتهد الذی تبع غیره و لو فی مسئلة أدبیة.

و لو وصلت النوبة إلی الشک و دار الأمر بینه و بین غیره ممن اجتهد فی المبادی فمقتضی الأصل التعیین.

قلت: اما مـا افاده دام ظله من عـدم المراجعـة فی مثل ذلک الی الأهل الخبرة فمخالف لما هو المحسوس من دراسـة الطلاب و تحمل المشـاق فی معرفتها فتریهم یراجعون الی کتب مثل ابن الحاجب أو الرضـی أو ابن مالک و نظرائهم و یسـتندون الی آرائهم فی التلفظ بتراکیب الجمل.

و مجرد تعرض الفقهـاء لبعض المسائل أحیانا لإثبات الظهور بعـد الشک فی المراد لا دلیل علی عـدم اعتنائهم بآراء خبراء الفن و أئمة الأدب عند الخواص.

مع ان الظهور یثبت بفتوی أهل الخبرة فتری ان الشـخص یرجع الی أئمة أهل الأدب و یأخذ معنی اللفظ حسـبما فسروه و بینوه من غیر نکیر فربما لا یطمأن بما فسـروه، فاذا المجتهد إذا رأی ثلة من اللغویین یفسـرون لفظا بمعنی و لم یکن له حجة علی خلافهم لم یجز له بناء الحکم الشرعی المعلق علیه علی خلاف آرائهم- و ان لم یظن بارائهم- و لم یکن معذورا فی مخالفة الأمر إذا اعتذر بأنی لم افهم من الأمور ما فهمه العرف و اللغة و لعله واضح لا سترة فیه.

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۴۱۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۳۹

....

و بما ذکرنا یظهر ان دعوی انصـراف أدلـة التقلیـد عن المجتهـد الذی یتبع غیره و لو فی مسـئلة أدبیة خلاف ما یشـهده العرف فتریهم یراجعون الی مثله بلا نکیر.

و اما التفصیل الذی ذکره سید مشایخنا فبالنسبة الی عدم جریان التقلید بالنسبة الی ما یقع فی طریق استنباط الحکم الکلی فیظهر ضعفه مما ذکرنا فی جریان التقلید فی المسائل الأصولیة.

و لیت شـعری أی فرق بینهـا و بین مـا یقع فی طریق تطبیق الحکم الکلی فکمـا یصـح التقلیـد فی طریق تطبیق الحکم الکلی فکـذلک یصح فی طریق استنباط الحکم الکلی فتدبر.

التقلید فی الموضوعات المستنبطة العرفیة أو اللغویة، و الموضوعات الصرفة

المراد بـالموضوع المسـتنبط العرفی، أو اللغوی هو الموضوع العرفی أو اللغوی الـذی جعل موضوعا لحکم و لم یحـده الشارع فاختلف العرف و اللغة فی ذلک کالصعید و الغناء، و الکنز، و الوطن، و الکعب، و الانیة، و المفازة الی غیر ذلک.

صرح المـاتن (قـدس) بعـدم جریـان التقلیـد فیهـا، و یظهر من بعض المعلقین جریـان التقلیـد فیها، کما یظهر من ثالث ان عـدم جریان

التقلید فیها إذا لوحظت بلحاظ نفسها و اما بلحاظ ما یترتب علیها من الأحکام فلا فرق بینها و بین الموضوعات المستنبطة الشرعیة، من جریان التقلید فیها.

جریان التقلید فی بعض الموضوعات المستنبطة

و لا یخفی ان الموضوع العرفی، أو اللغوی الذی جعل موضوعا للحکم الشرعی تارة یکون مفهومه بحدوده واضحا مبینا لا یحتاج الی النظر و الاجتهاد و اخری یکون محتاجا إلیهما.

و علی الأول:- و یعبر عنه بالموضوعات الصرفة- کعنوان الخمر، و الکلب، و الخنزیر و إطلاق الماء و إضافته الی غیر ذلک من الموضوعات المأخوذة فی لسان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۰

....

الأدلة لا مورد للتقلید فیها لوضوحها لدی العامی کالمجتهد فهو و المجتهد فیه شرع سواء و لیس معرفتها متوقفا علی البحث و النظر فی الأدلة حتی یحتاج الی التقلید فإن أحرزت خارجا یترتب علیها آثارها، و طریق إحرازها أما العلم أو البینة أو غیرهما من طرق إثبات الموضوعات الخارجیة.

نعم إذا أخبر المجتهد بمائع انه خمر مثلا یصح الاعتماد علیه من حیث انه مخبر عادل کما فی اخبار العامی و هکذا.

و علی الثانی: حیث یکون المفهوم منه مشتبها غیر معلوم فحیث انه مما لم یعینه الشارع یکون الفقیه و غیره بالنسبة إلیه شرع سواء فلا تقلید فیه من حیث نفسه أصلا کما هو الشأن فی سائر الموضوعات العرفیة و اللغویة.

الا انه بلحاظ موضوعیته للحکم الشرعی یرجع الشک فیه الی الشک فی الحکم الشرعی فیکون المرجع فی هذه الموضوعات الی الشک فی الشبهة الحکمیة التی أمرها بید المجتهد فیجری فیها التقلید.

و لیت شعری کیف نفی التقلید فیه و لا أظن الالتزام به کیف؟! و قد أدرج الماتن (قدس) و غیره بیان مفهوم هذه الموضوعات فی هذا الکتاب و غیره من الرسائل العملیة للفتوی و العمل بها و افتی هو و غیره فی مثل ان الصعید هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، أو ان الغناء هل هو الصوت المشتمل علی الترجیع أو مع الاطراب، و ان الکنز هل هو مطلق المال المذخور تحت الأرض أو خصوص الذهب أو الفضة منه الی غیر ذلک.

فظهران مرجع الشک فی الموضوعات العرفیة و اللغویة إلی الشک فی الأحکام و واضح ان المرجع فی الأحکام الشرعیة المترتبة علی تلک الموضوعات المستنبطة هو المجتهد لأنه من التقلید فی الفروع.

التقلید فی الموضوعات المستنبطة الشرعیة

المراد بالموضوع المستنبط الشرعی هو الموضوع الذی اخترعه الشارع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۱

....

بکیفیة خاصة کالصلاة و الصوم و الحج و غیرها.

فان کان الموضوع المجعول معلوما مبینا لا- یحتاج الی النظر و الاجتهاد فلا مورد للتقلید، و اما ان لم یکن معلوما بل محتاجا إلیهما

فيكون موردا للتقليد لأنه لا بد من دق باب الشرع فى تعيين مراد الشارع.

نعم بعد معلومية المراد لا يجرى التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات من غير فرق بين كون الموضوع موضوعا شرعيا، أو عرفيا، أو لغويا.

فاذا التقليد فى ماهية الصلاة مثلا باجزائها و شرائطها و موانعها لا فى تطبيقها على العمل الخارجى، كما ان التقليد فى ان الصعيد مثلا هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض لا فى ان هذا مثلا تراب خالص أم لا و هكذا.

و السر فى ذلك هو ان تطبيق الكبريات على صغرياتها خارج عن وظيفة المجتهد لأنها أمور حسية يكون المجتهد و المقلد فيها شرع سواء بل ربما يكون العامى أعرف من المجتهد فى التطبيقات فلا مورد للتقليد.

نعم يقبل قول المجتهد فى التطبيق بلحاظ انه مخبر عادل فان قلنا بثبوت الموضوع الخارجى بإخبار عدل واحد يؤخذ بقوله الا انه لا من باب التقليد بل من جهة حجية خبر الثقة فى الموضوعات الخارجية و الا يلزم اعتبار التعدد.

فاذا الفرق بين البابين واضح لا سترة فيه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۳

[مسئلة ۶۸- لا يعتبر الأعلمية فيما امره راجع الى المجتهد إلا فى التقليد]

اشارة

مسئلة ۶۸- لا يعتبر الأعلمية فيما امره راجع الى المجتهد إلا فى التقليد (۱) و اما الولاية على الأيتام و المجانين، و الأوقاف التى لا متولى لها، و الوصاية التى لا وصى لها و نحو ذلك (۲) فلا يعتبر فيها الأعلمية نعم الأحوط (۳) فى القاضى ان يكون أعلم فى ذلك البلد، أو فى غيره مما لا حرج فى الترافع اليه.

---

(۱) حسب ما علقناه على المسئلة الثانية عشر.

(۲) من الحسبيات.

(۳) الاولى، نعم إذا كان هناك اعلم منه و اختلفا فى الحكم يختار الأعلم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۴

....

أقول: قد عرفت لعله بما لا مزيد عليه ان للفقيه الجامع للشرائط: الإفتاء بما استنبطه من الأحكام الشرعية و قد عرفت مستوفى شرائط المفتى، و قد عرفت عدم اعتبار الأعلمية فى حجية الفتوى و انما تعتبر الأعلمية عند ما اختلفت فتواه مع غير الأعلم و كانت فتوى غير الأعلم مخالفة للاحتياط فلاحظ.

و اما القضاء و فصل الخصومة و رفع النزاع حسب الموازين المقررة فى الشريعة المقدسة فقد عرفت أيضا فى ذيل المسئلة السادسة و الخمسين مرجعية الفقيه الجامع للشرائط للقضاء و لا يعتبر الأعلمية المطلقة فى القاضى من غير نكير و اشكال و الظاهر انه لم يقل به أحد.

نعم الأعلمية الإضافية- اى الأعلمية فى بلده أو غيره مما لا- حرج فى الترافع اليه- و ان قال به ثلة من الأصحاب، و احتياط الماتن (قدس) هناك المراجعة اليه مع إمكان الترافع لديه الا انه قد عرفت ما هو المختار و حاصله.

عـدم اعتبـار ذلك فى الترافع لـديه بل يصـح الترافع الى كل مجتهـد جامع للشـرائط و ان لم يكن اعلم من غيره أو كان هناك من هو اعلم منه.

نعم إذا كان هناك من هو اعلم منه و اختلفا فى الحكم يختار الأعلم فلاحظ.

و امـا الولايـهٔ لأـمور الأيتـام و المجانين كحفظ أموالهم أو بيعها و صـرفها فى محاوريجهم، و تزويـج الصـغيرهٔ مع اقتضاء المصـلحهٔ، و الولايـهٔ على الأوقـاف التى لاـ متولى لها، و الولايـهٔ على الوصايا التى لا وصـى لها، و مال الغائب المنقطع أثره، و الولايـهٔ على الأموات الذين لا ولى لهم، و قبض حصهٔ الإمام عليه السّلام و صرفها فى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۵

....

مصارفها المقررهٔ، بل و فوق ذلك من الولايهٔ على مصالح العباد، و سياستهم و ادارهٔ بلادهم.

فهل يعتبر الأعلميهٔ فيها أولا؟ وجهان:

فالمشـهور بين أصـحابنا منهم المـاتن و ثلـهٔ من المعلقين العـدم، و يظهر من بعض الأساطين دام ظله المناقشـهٔ فى جواز تصـدى الفقيه الجامع للشـرائط لها فقال و الأحوط فى مثل تلك الأمور الحسـبهٔ- و هى التى لا يرضى الشارع بتركها و لم يعلم مطلوبيته من شخص- عدم التعدى من الأعلم مع التمكن من الوصول إليه لأنه القدر المتيقن من أدلتها التى هى الإجماع و الضرورهٔ.

و الذى دعاه دام ظله الى ذلك مناقشته فيما استدل به لإثبات الولايهٔ للفقيه فى عصر الغيبهٔ لغير الفتوى و القضاء هذا ما يستفاد من أحد تقريريه «۱».

و يظهر من تقريره الأخر: ان الولايهٔ لم يثبت للفقيه فى عصر الغيبهٔ بدليل و انما هى مختصهٔ بالنبى و الأئمهٔ صلوات إله عليهم بل الثابت حسـبما يستفاد من الروايات أمران نفوذ قضائه و حجيهٔ فتواه و ليس له التصرف فى مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولايهٔ إلا فى الأمر الحسبى فان الفقيه له الولايهٔ فى ذلك لا بالمعنى المدعى بل بمعنى نفوذ تصـرفاته بنفسه أو بوكيله و انعزال وكيله بموته و ذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن و حاصل ما أفاده فى ذلك.

هو ان الأمور الحسبهٔ على قسمين.

فقسم منهمـا يكون الأصـل الجارى فيها الاشـتغال- كما فى التصـرف فى الأموال و الأنفس و الاعراض- و القسم الأخر يكون الأصـل الجارى فيها البراءهٔ كما فى الصلاهٔ على الميت الذى لا ولى له.

فقال فى القسم الأول: ان الأصل عـدم نفوذ تصـرف أحد فى مال غيره، أو نفسه، أو عرضه الا ما علم رضـى الشارع به و القدر المتيقن فى مثل تلك الأمور

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۵۲

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۶

....

الحسبهٔ التى لا بد من وقوعها فى الخارج هو الفقيه الجامع فله جواز التصرف فيها دون الولايهٔ.

و من هذا القبيل التصـرف فى سـهم مبارك الامام عليه السّلام لأنه مال الغير و لا يسوغ التصرف فيه الا باذن الفقيه الجامع و ذلك لأنه بعد ما علم عدم وجوب بل عدم جواز دفنه، أو إلقائه فى البحر، أو توديعه عند الأمين لاسـتلزامه تفويت ماله و لا يرضى به عليه السّلام

یقینا و علمنا بان التصرف سائغ یقع الکلام فی ان التصرف فی سهمه علیه السّلام فی العلم برضاه هل هو الفقیه الجامع أو غیره و القدر المتیقن منه هو الفقیه الجامع لعدم احتمال اذن الشارع لغیر الفقیه دون الفقیه، فلا بد و ان یکون التصرف فی سهمه علیه السّلام باذنه.

و لکن استدل دام ظله و رأی اعتبار الأعلمیة فی متصدی تلک الأمور، مع الفرق بین سهم الامام علیه السّلام و مثل الولایة علی مجهول المالک، و مال الغیب و القصر من المجانین، و الأیتام و الأوقاف التی لا متولی لها و الوصایا التی لا وصی لها و غیرها من الأمور الحسبة فی ارجاء العالم فرأی اعتبار الأعلمیة المطلقة فی التصرف فی سهمه علیه السّلام، و اما ما فی سائر الأمور فالاعلمیة الإضافیة، و حاصل ما أفاده فی اعتبار الأعلمیة الإضافیة هو.

انه من المستحیل عادة قیام شخص واحد عادی للتصدی بجمیع تلک الأمور علی کثرتها فی الأماکن المختلفة من الربع المسکون، کما ان المراجعة من ارجاء العالم فی الأمور الحسبة إلی شخص واحد فی مکان واحد من البلدان غیر میسور للجمیع.

مع انه لو کانت الأعلمیة المطلقة معتبرة لکان اللازم الإشارة إلی اعتبارها، و لو فی روایة واحدة مع انه لم یکن فیها عین و لا اثر.

مع انه لم یلتزم به الأصحاب فاعتبار الأعلمیة المطلقة غیر محتملة بتاتا.

نعم مقتضی القاعدة التی أشرنا- من عدم نفوذ تصرف أحد فی مال غیره أو

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۴۷

....

نفسه أو عرضه الا ما علم رضی الشارع به- و القدر المتیقن فی مثل تلک الأمور عند دوران الامر بین تصدی اعلم البلد و ما حوله من النقاط التی یمکن الرجوع منها الی ذلک البلد فی تلک الأمور و بین غیره من الفقهاء هو الأعلم، و الأعلم الإضافی هو القدر المتیقن ممن یحتمل جواز تصرفه فی تلک الأمور.

و اما فی التصرف فی سهم الامام علیه السّلام فحیث انه لا مانع من الرجوع فیه الی الأعلم المطلق و إیصال سهمه علیه السّلام الیه و یمکنه صرفه فی محاویج الأمة الإسلامیة و لو بوسائط فی ارجاء العالم فالأحوط لو لم یکن أقوی اعتبار الأعلمیة المطلقة فی أخذ سهمه علیه السّلام.

و اما فی القسم الثانی: فقال ان الأصل البراءة، لأن الصلاة علی المیت المسلم واجب کفائی علی کل مکلف و مقتضی الأصل عند الشک فی اشتراطها بإذن الفقیه البراءة، فیصح الصلاة علیه بلا اذن من الفقیه اه کلامه ملخصا «۱».

قلت: و فی کلامه دام ظله مواقع للنظر

منها: ثبوت الولایة للفقیه الجامع للشرائط فی عصر الغیبة فتنحل العقدة- و لعل ثبوتها له فی الجملة من الواضحات التی لا ینبغی البحث حولها و البحث الایق ینبغی ان یکون فی حدود ولایته، و قد وقع الخلاف بینهم فی ذلک فمنهم من لم یر للفقیه ولایة غیر ولایة الفتوی و القضاء فی عصر الغیبة، و منهم من یری ان له الولایة المطلقة علی أمور المسلمین من بیت المال إلی إجراء الحدود، بل علی أنفسهم إذا اقتضت الحکومة التصرف فیهم، فیری ان للفقیه فی الجهات المربوطة کل ما کان للنبی و الأئمة صلوات اللّه علیهم، و القولان فی جانبی التفریط و الإفراط.

و نحن بمناسبة تعرض المصنف (قدس) فی هذه المسئلة- لتصدی الفقهاء ولایتهم غیر الفتوی و القضاء فی عصر الغیبة- ألقینا علی الأعزاء الحاضرین مباحث جلیلة نفیسة حول مسئلة ولایة الفقیه و حدودها و تعرضنا الأقوال فیها و ما یستدل لها

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۴۲۴

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۸

....

و لدفعها. و بيان حدود ولايته المختارة، فصار البحث طويل الذيل بحيث لم يلائم إيرادها فى ذيل المسئلة فانقدح فى الذهن إيرادها بصورة مستقلة لتكثر نفعها و تعم فائدتها فهيئتها لذلك و سميتها بالحجة العليا فى ولاية الفقهاء، و هى هاجزه للطبع، و كان القصد طبعها منضمة بهذا الكتاب الان ان سعة نطاقه، و بعض ما لا يلائم ذكره حال بيننا و بين امنيتنا و الأمور مرهونة بأوقاتها فنستدعى من جنابه تعالى ان يوفقنى بمنه و كرمه فى المستقبل القريب طبع الرسالة و عرضها بين أنديه رواد العلم انه خير موفق و معين.

و منها: انه قد اعترف دام ظله بثبوت منصب القضاء و الحكم و قد عرفت ان تصدى الأمور الحسبة من شئون القضاء فلا يحتاج الى جعل أخر كما توهم دام ظله و قد تقدم قضية تصدى عبد الحميد أمر الميت فلاحظ، و قد عرفت جواز تصدى الفقيه الجامع للشرائط للقضاء و ان لم يكن اعلم.

و منها: ان مقتضى ولاية الفقيه للأمور ليس تصديه لجميع الأمور بنفسه بل باشراف منه و لو بتفويض كل أمر إلى أهله من الأشخاص و المؤسسات مع رعاية التخصص و الامانة فيهم و يكون هو مشرفا عليهم هاديا لهم مراقبا لهم بعيونه و أياديه مسؤلا عن أعمالهم لو تساهلوا أو قصروا.

فعلى هذا يمكن أشراف فقيه واحد متضلع أمور حسبة جميع أنحاء العالم و نظارته جسما ذكرنا، و يمكن ان يكون له و كلاء فى أنحاء العالم يباشرون تلك الأمور فحديث عدم اعتبار الأعلمية المطلقة للوجه الذى ذكره غير وجيه.

و منها: اشكاله لعدم اعتبار الأعلمية المطلقة بعدم عين و لا اثر لها و لو فى رواية واحدة فلو تم اشكاله نقول بعينه التصرف فى سهم الامام عليه السّلام فلو كانت الأعلمية المطلقة معتبرة فيه لكان اللازم الإشارة إلى اعتبارها و لو فى رواية واحدة مع انه لم يكن فيها عين و لا اثر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۴۹

....

و منها: قوله دام ظله- انه لم يلتزم الأصحاب بالأعلمية المطلقة فى ذلك فلو كان ذلك وهنا فى المقال نقول بعينه فى التصرف فى سهم الامام عليه السّلام فإنه لم يلتزم الفقهاء بالأعلمية المطلقة فى أخذه و انما حدث القول بها فى اعصارنا المتأخرة لبعض مصالح لا يخفى على اللبيب.

و منها: ان لزوم إيصال سهمه عليه السّلام الى فقيه واحد لعله نحو تضييع لحقوق سائر الفقهاء العدول كما لا يخفى و يوجب ان تكون اياديهم مغلقة على أعناقكم.

و منها: قوله دام ظله: ان القدر المتيقن فى صرف سهم الامام عليه السّلام مع العلم برضاه عليه السّلام هو الفقيه الجامع أو الأعلم ففيه انه مع العلم برضاه عليه السّلام فى صرفه فى مورد لا يحتاج إلى إذن الفقيه فضلا عن كونه اعلما مع انه خلاف ما حكى عنه دام ظله فى كتاب الخمس فلاحظ كتاب الخمس.

و بالجملة إذا علم رضى الإمام عليه السّلام صرف حصته المباركة فى مورد فلا يحتاج إلى إجازة الفقيه كما هو الشأن فى التصرف فى أموال غيره عليه السّلام.

و منها: ان القدر المتيقن فى صرف سهمه عليه السّلام هو صرف فى جهة أو جهات يكون أقرب الى نظره الشريف و شيمته المرضية و مراداته الانيقة فقد يكون ذلك من فقيه واجد للشرائط غير معروف فضلا عن المعروف فما ظنك من الأعلم و ربما يرى انه قد لا

يراعى من الأعلم بلحاظ كثرة ابتلائه و هجوم مراجعاته و ضعف مزاجه الجهات المقتضية لإحراز رضى الإمام عليه السّلام مأة بالمائة فى إيصال سهمه الى الموارد المقررة و اللّه هو الموفق و المعين.

إذا أحطت خبرا بما ذكرناه ظهر لک ضعف ما افاده سيد مشايخنا فإنه (قدس) ناقش فى دلالة الأدلة على إثبات الولاية للفقيه و قال ان العمدة فى إثبات الولاية هى ما دل على كون المجتهد قاضيا و حاكما الظاهر فى ثبوت جميع ما هو من مناصب القضاة و الحكام له معللا ـ بان ثبوت ولاية المجتهد فيه انما تكون من جهة العلم بإذن الشارع فى التصرف، أو عدم رضاه بتركه و إهمال الواقعة، لكن الدليل المذكور لما كان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۰

....

لبيا تعين الاقتصار على المتيقن و هو ولاية الأعلم عند التمكن منه كالاقتصار على المتيقن و هو ولاية المجتهد عند التمكن منه فالعمدة إذا فى عدم اعتبار الأعلمية ظهور الإجماع عليه اه «۱».

توضيح النظر لائح مما ذكرناه فى كلام بعض الأساطين دام ظله.

و قريب من مقالهما ما فى كلام غيرهما من الأعلام يظهر حاله مما ذكرنا فى مقالهما.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۱۰۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۱

[مسئلة ۶۹- إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب أعلام المقلدين أم لا؟]

مسئلة ۶۹- إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب أعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل، فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، و إن كانت مخالفة له (۱) فالأحوط الأعلام بل لا يخلو عن قوة

---

(۱) و كانت الفتوى حكما إلزاميا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۲، ص: ۴۵۲

....

أقول: يظهر وجه حكم المسئلة مما ذكرناه فى ذيل المسئلة الثامنة و الأربعين و حاصله:

اما عدم وجوب الأعلام إذا كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فواضح و اما وجوب الأعلام فيما إذا كانت الفتوى السابقة مخالفة للاحتياط فلأجل ان إبقاء المقلدين على غفلتهم و عدم إعلامهم بتبدل رأيه يعد تسبيبا منه فى وقوعهم بخلاف الواقع بقاء و ان كان قبل تبدل الرأى معذورا.

و بالجملة ابقائهم على فتواه السابقة إغراء منه إياهم فى الجهل، و إيقاع إياهم فى الجهالة فيكون الوزر عليه فالأحوط الأعلام بل لا يخلو عن قوة.

و لا فرق فى ذلک بين كون سكوت المجتهد عن الإعلام إمضاء لها و بين ما لم يكن كذلک خلافا لما عن بعض الأساطين دام ظله ففرق بينهما و قال:

إذا کان سکوت المجتهد عن الإعلام إمضاء لها- کما إذا فرضنا ان المقلد یترک السورة فی الصلاة بمحضر منه و هو لا یأمر بإتیانها- فیجب الإعلام لأنه إغراء بالجهل و یکون الوزر علیه، و اما إذا لم یکن کذلک فلا دلیل علی الوجوب لاستناده فی الفتوی السابقة إلی الحجة و استناد المقلد بقاء اما الی اعتقاده عدم تبدل رأی المجتهد أو الی الاستصحاب و ذلک لا یوجب نسبته الی المجتهد ما لم یکن سکوته إمضاء للفتوی السابقة اه «۱».

و ذلک لأنه فی کلتا الصورتین یعد عرفا وقوع المقلدین فی خلاف الواقع تسبیبا منه و موجبا لوقوعهم فی خلاف الواقع بقاء و ان کان الأمر فیما إذا کان بمرأی منه أفحش فتدبر.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۲۵۳

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۳

[مسئلة ۷۰- لا یجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة]

مسئلة ۷۰- لا یجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة، أو الطهارة، أو الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة (۱)، و اما فی الشبهات الموضوعیة فیجوز (۲) بعد ان قلد مجتهده فی حجیتها مثلا إذا شک فی ان عرق الجنب من الحرام نجس أم لا لیس له إجراء أصل الطهارة لکن فی ان هذا الماء أو غیره لاقته النجاسة أم لا یجوز له إجراؤها بعد ان قلد المجتهد فی جواز الإجراء.

---

(۱) ان لم یمکنه تشخیص موارد الأصول و الفحص عن المعارض کما هو الغالب فی المقلدین، فان تمکن من ذلک بان کان له مرتبة من العلم فلا مانع من إجرائه بالنسبة إلی تکلیف نفسه و قد تقدم.

(۲) و ان کان إجراء الأصل بعد الفحص فی مثل الموضوعات التی یکون إجراء الأصل فیها قبل الفحص موجبا للوقوع فی خلاف الواقع کثیرا کالشک فی حصول الاستطاعة أو النصاب أو غیرهما.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۴

....

أقول: اما عدم جواز اجراء المقلد أصالة البراءة أو الطهارة أو الحلیة، أو استصحابهما أو غیرهما فی الشبهات الحکمیة فلان إجراء الأصول الحکمیة مبنی علی عدم الدلیل الاجتهادی فی مورده و المقلد عاجز عن ذلک، و مشروط بعدم وجود أصل حاکم هناک و المقلد غیر عارف به، و منوط بالفحص عن الأدلة و هو غیر قادر علیه.

و بالجملة إجراء الأصول العملیة فی الشبهات الحکمیة مشروط بالفحص و الیأس عن الدلیل الاجتهادی و الأصل الحاکم فی مورده و المقلد عاجز عن ذلک کله و المشروط ینتفی بانتفاء شرطه.

فلو فرض مقلد امکنه تشخیص موارد الأصول و امکنه الفحص عن المعارض کما إذا کان من أهل العلم- فیصح له إجراؤها.

و قد تقدم الکلام فی حکم التقلید فی المسئلة الأصولیة فی ذیل المسئلة السادسة و الستین ماله نفع للمقام فلاحظ.

هذا فی إجراء الأصل فی الشبهات الحکمیة.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج‌۲، ص: ۴۵۴

و اما إجراء الأصل في الشبهات الموضوعية فحيث انه لا يجب فيها الفحص للإجماع و لا يجرى فيه شيء من المحاذير الجارية في إجراء الأصول الحكمية فيجوز له إجراؤها من دون مراجعة المقلد في ذلك نعم لا بد و ان يكون ذلك بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء و حجيتها و بيان موردها و لعل ذلك واضح إلى النهاية.

نعم في جريان الأصل في بعض الموضوعات المشتبهة و ان كان مشروطا بالفحص- و هو كل ما كان إجراء الأصل فيها قبل الفحص موجبا للمخالفة الكثيرة- كالشك

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۲، ص: ۴۵۵

....

في حصول الاستطاعة و النصاب في الزكاة و نحوهما الا- انه مع لزوم الفحص في مثل هذه الموضوعات لا يستلزم اى محذور في إجرائه لان منشأ الشك فيها اشتباه الأمور الخارجية فيحاسب أمواله و بعد المحاسبة و الفحص إذا بقى الشك تجرى أصالة البراءة كما لا- يخفى و هذا بخلاف الشبهات الحكمية فإن منشأ الشك فيها هو فقدان النص، أو إجماله، أو تعارضه و هو عاجز عن البحث و الفحص عنه.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۲، ص: ۴۵۷

[مسئلة ۷۱- المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده]

مسئلة ۷۱- المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال لا يجوز تقليده (۱) و ان كان موثوقا به في فتواه، و لكن فتواه معتبرة لعمل نفسه، و كذا لا ينفذ حكمه و لا تصرفاته في الأمور العامة و لا ولاية له في الأوقاف و الوصايا، و أموال القصر، و الغيب

---

(۱) اى لا يصح الاستناد إليه في مقام العمل و يكون عمله كالعمل بلا تقليد نعم في مجهول الحال مثلا لو استند اليه في مقام العمل فانكشف كونه عادلا يصح الاجتزاء بما اتى به، و هكذا الكلام في القاضي و متولى الأمور الحسبة

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۲، ص: ۴۵۸

....

أقول: الوجه فيما افاده (قدس) واضح لما تقدم من اشتراط العدالة في مرجع التقليد و القاضي، و المتولى للأمور العامة و الحسبة فلا بد من إحرازها في كل واحد منهم فعند إحراز عدمها هناك، أو عدم إحرازها لا يترتب عليه شيء من الأحكام المذكورة.

و معنى عدم الجواز عدم صحة استناد المقلد بها في مقام العمل و يكون عمله كالعمل بلا تقليد، فعند عدم الإحراز في مجهول الحال مثلا لو استند اليه في مقام العمل و اتى به فانكشف كونه عادلا يصح الاجتزاء بما عمل به، و كذا القاضي المجهول إذا حكم بحكم فانكشف عدالته يكون حكمه نافذا، و كذا الكلام في التولية في الأمور العامة و الحسبة فتدبر.

و اما حجية فتواه بالإضافة إلى عمل نفسه فلا يعتبر ان يكون عادلا فيكون ما استنبطه حجة بينه و بين اللّه تعالى و يصح تطبيق عمله على ما استنبطه، و السر في ذلك هو شمول إطلاق أدلة الأحكام للفاسق كما يشمل العادل.

و بالجملة أدلة الواقع و العمل بالطرق المجعولة، أو المنجعلة في عمل المكلف نفسه غير مشروط بإسلامه نعم الإسلام شرط في صحته

کما ان الفسق مانع عن قبول العمل لقوله تعالی إِنَّمٰا یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِینَ «۱».

---

(۱) المائدة: ۵/ ۲۷

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۵۹

[مسئلة ۷۲- الظن بکون فتوی المجتهد کذا لا یکفی]

مسئلة ۷۲- الظن بکون فتوی المجتهد کذا لا یکفی فی جواز العمل الا إذا کان حاصلا من ظاهر لفظه شفاها، أو بلفظ الناقل (۱)، أو من ألفاظه فی رسالته (۲)، و الحاصل ان الظن لیس حجة إلا إذا کان حاصلا من ظواهر الألفاظ (۳) منه أو من الناقل.

---

(۱) إذا کان موثوقا به

(۲) المأمونة من الغلط

(۳) أو من طریق معتبر فله الحمد و المنة تمت التعلیقة علی مسائل التقلید من کتاب العروة الوثقی لیلة الأحد سادس شهر ذیحجة الحرام من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و ست و تسعون (۱۳۹۶) هجریة قمریة و انا الراجی رحمة ربه محمد حسن المرتضوی اللنگرودی عفی عنه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۶۰

....

أقول: اما عدم الکفایة فی العمل بالظن فلما تقرر فی محله من ان الأصل حرمة العمل بالظن عقلا، و شرعا الا مادل الدلیل علی اعتباره بالخصوص.

و مما دل علی خروجه عن الأصل و دلت السیرة القطعیة علی العمل به هو الظن الحاصل من ظواهر الألفاظ- سواء کان حاصلا من لفظ المجتهد شفاها، أو من رسالته المأمونة من الغلط أو من لفظ الناقل مشافهة إذا کان موثوقا به، أو کتابة إذا کانت مأمونة من الغلط.

فالظن لیس حجة فی مورد من الموارد إلا إذا کان حاصلا من ظواهر الألفاظ أو من طریق معتبر.

هذا آخر ما أردنا تسوید الأوراق فیما یتعلق بشرح فروع التقلید من کتاب العروة الوثقی المسمی بالدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید و ما توفیق الا باللّه و له الحمد و الشکر علی ما وفقنا لإتمامه کما وفقنا للشروع فیه، و قد وقع الفراغ من تسویده لیلة السبت خامس شهر ذیحجة الحرام من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و ست و تسعون (۱۳۹۶) هجریة قمریة.

و له الشکر علی ما وفقنی لتحریره بعد مضی سنین متمادیة فربما أضفت علی ما سودته، أو أسقطت عنه، و ربما قدمت بعض المطالب أو أخرته، و علی ای حال صار ما سودته و حررته بحمد اللّه بصورة یکون بین یدیک فان کان مقبولا فهو من فضله و کان الفراغ من تحریره فی عبد اللّه الأکبر یوم کمل فیه دین اللّه و هو عید غدیر خم و هو یوم الاثنین ثامن عشر شهر ذیحجة الحرام من سنة ألف و أربعمائة واحد عشر (۱۴۱۱) هجریة قمریة و من لطیف التصادف تقارن ختام طبع الکتاب مع عید غدیر خم من

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۲، ص: ۴۶۱

....

سنة ۱۴۱۲ فنشکر اللّه علی هذه الموهبة فلله الحمد أولا و آخرا کتبه بیمناه الداثرة الراجی رحمة ربه المتمسک بولایة أمیر المؤمنین و

أولاده المعصومین صلوات اللّه علیهم أجمعین السید محمد حسن المرتضوی بن فقیه أهل البیت المدافع عن حریمهم بحیث لم یأخذه فی ذلک لومة لائم آیت اللّه العظمی السید مرتضی الحسینی اللنگرودی تغمده اللّه بغفرانه، و کان الفراغ منه فی حرم أئمة أهل البیت عش آل محمد قم المحمیة، کما کان البدء فیها اللهم صنها عن الحوادث و الآفات، و أرجو من فضله تعالی ان یتقبل بضاعتی المزجاة بقبول حسن و ان یجعله من حسنات أعمالی، و ذخیرة لی و لوالدی یوم فقرنا و فاقتنا، و یوفقنی لطبع سائر الاجزاء من شرحنا المبسوط علی کتاب القیم العروة الوثقی انه خیر موفق و معین آمین یا رب العالمین، و کان الفراغ من طبع هذا الجزء فی أوائل العشر الثالث من شهر ذیحجة الحرام من سنة ۱۴۱۲ ه ق.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ ُبنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللّهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللّهُ تعالی؛ و اللّهُ ولیّ التوفیق.